Visų šalių proletarai, vienykitės!

PARTIJOS ISTORIJOS INSTITUTAS PRIE LIETUVOS KP CK —
MARKSIZMO-LENINIZMO INSTITUTO PRIE TSKP CK FILIALAS

K. MARKSAS
IR
F. ENGELSAS

VOKIEČIŲ IDEOLOGIJA

Naujosios vokiečių filosofijos, atstovaujamos Fojerbacho, B. Bauerio ir Štirnerio, ir vokiečių socializmo, atstovaujamo įvairių jo pranašų, kritika

LEIDYKLA „MINTIS“  VILNIUS — 1974

3K13
Vo-68

K. Marx/F. Engels
DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE
Dietz Verlag Berlin 1957

M $\frac{0111—001}{M851(10)—74}$ 1—73

© Vertimas į lietuvių kalbą. Leidykla „Mintis", 1974 m.

TURINYS

Marksizmo-leninizmo instituto žodis .... 3—8

I tomas. NAUJOSIOS VOKIEČIŲ FILOSOFIJOS, ATSTOVAUJAMOS FOJERBACHO, B. BAUERIO IR ŠTIRNERIO, KRITIKA .... 9—355

PRATARMĖ .... 11—12

I. FOJERBACHAS. Materialistinės ir idealistinės pažiūros priešingumas .... 13—66

A. 13

1. Ideologija apskritai, ypač vokiečių ideologija 14
2. Prielaidos, kuriomis remiasi materialistinis istorijos supratimas 16
3. Gamyba ir bendravimas. Darbo pasidalijimas ir nuosavybės formos: gentinė, antikinė, feodalinė 17
4. Materialistinio istorijos supratimo esmė. Visuomeninė būtis ir visuomeninė sąmonė 19

B. 21

1. Tikro žmonių išvadavimo sąlygos 21
2. Fojerbacho materializmo stebėtojiškumo ir nenuoseklumo kritika 22
3. Pirminiai istoriniai santykiai, arba pagrindinės socialinės veiklos pusės: pragyvenimo reikmenų gamyba, naujų poreikių kūrimas, žmonių gamyba (šeima), bendravimas, sąmonė 24
4. Visuomeninis darbo pasidalijimas ir jo pasekmės: privatinė nuosavybė, valstybė, socialinės veiklos „susvetimėjimas" 28
5. Gamybinių jėgų išsivystymas kaip materialinė komunizmo prielaida 31
6. Materialistinio istorijos supratimo išvados: istorinio proceso perimamumas, istorijos virtimas pasauline istorija, komunistinės revoliucijos būtinumas 32
7. Reziumė apie materialistinį istorijos supratimą 35
8. Viso ankstesnio, idealistinio istorijos supratimo, ypač pohegelinės vokiečių filosofijos, nepagrįstumas 36
9. Papildoma Fojerbacho, jo idealistinio istorijos supratimo kritika 38

C. 39

1. Viešpataujančioji klasė ir viešpataujanti sąmonė. Kaip susidarė Hegelio vaizdinys apie dvasios viešpatavimą istorijoje 39

D. 42

1. Gamybos įrankiai ir nuosavybės formos 42
2. Materialinio ir dvasinio darbo pasidalijimas. Miesto atsiskyrimas nuo kaimo. Cechinė santvarka 43
3. Tolesnis darbo pasidalijimas. Prekybos atsiribojimas nuo pramonės. Darbo pasidalijimas tarp įvairių miestų. Manufaktūra 45
4. Plačiausias darbo pasidalijimas. Stambioji pramonė 50
5. Prieštaravimas tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos kaip socialinės revoliucijos pagrindas 51
6. Individų konkurencija ir klasių formavimasis. Priešingumo tarp individų ir jų gyvybinės veiklos sąlygų išsivystymas. Tariamas individų kolektyvizmas buržuazinės visuomenės sąlygomis ir tikras individų susivienijimas komunizmo sąlygomis. Visuomenės gyvybinės veiklos sąlygų pajungimas susivienijusių individų valdžiai 52
7. Prieštaravimas tarp individų ir jų gyvenimo veiklos sąlygų kaip prieštaravimas tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos. Gamybinių jėgų išsivystymas ir bendravimo formų pasikeitimas 57
8. Prievartos (užkariavimo) vaidmuo istorijoje 59
9. Prieštaravimo tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos išsivystymas stambiosios pramonės ir laisvos konkurencijos sąlygomis. Priešingumas tarp darbo ir kapitalo 60
10. Privatinės nuosavybės panaikinimo būtinumas, sąlygos ir rezultatai 61
11. Valstybės ir teisės santykis su nuosavybe 63
12. Visuomeninės sąmonės formos 65

LEIPCIGO SUSIRINKIMAS .... 67—355

II. ŠVENTASIS BRUNAS .... 69— 84

1. „Žygis" prieš Fojerbachą 69
2. Šventojo Bruno svarstymai apie Fojerbacho ir Štirnerio savitarpio kovą 75
3. Šventasis Brunas prieš „Šventosios šeimos" autorius 77
4. Paskutinis atsisveikinimas su „M. Hesu" 82

III. ŠVENTASIS MAKSAS .... 85—353

1. Vienintelis ir jo nuosavybė .... 86—347

Senasis testamentas: Žmogus 87

1. Pradžios knyga, t. y. Žmogaus gyvenimas 87
2. Senojo testamento ekonomija 94
3. Senovės žmonės 99
4. Naujieji žmonės 106

A. Dvasia (Švarioji dvasių istorija) 109
B. Apsėstieji (Nešvarioji dvasių istorija) 113

a. Vaiduoklis 116
b. Keistuoliškumas 119

C. Nešvarių nešvarioji dvasių istorija 121

a. Negrai ir mongolai 121
b. Katalikybė ir protestantizmas 127

D. Hierarchija ... 129
5. Laimingas savo konstrukcija „Štirneris" ... 139
6. Laisvieji ... 145
A. Politinis liberalizmas ... 145
B. Komunizmas ... 153
C. Humaniškasis liberalizmas ... 175
Naujasis testamentas: „AŠ" ... 181
1. Naujojo testamento ekonomija ... 181
2. Su savimi sutariančio egoisto fenomenologija, arba Mokymas apie išteisinimą 183
3. Jono Teologo apreiškimas, arba „Naujosios išminties logika" ... 206
4. Savitumas ... 230
5. Savininkas ... 241
A. Mano jėga ... 241
I. Teisė ... 242
A. Kanonizavimas apskritai ... 242
B. Pasisavinimas, panaudojant paprastą antitezę ... 245
C. Pasisavinimas, panaudojant sudėtingą antitezę ... 247
II. Įstatymas ... 252
III. Nusikaltimas ... 259
A. Paprastas nusikaltimo ir bausmės kanonizavimas ... 260
a) Nusikaltimas ... 260
b) Bausmė ... 261
B. Nusikaltimo ir bausmės pasisavinimas, panaudojant antitezę ... 262
C. Nusikaltimas paprasta ir nepaprasta prasme ... 265
5. Visuomenė kaip buržuazinė visuomenė ... 269
II. Maištas ... 293
III. Sąjunga ... 302
1) Žemės nuosavybė ... 303
2) Darbo organizacija ... 304
3) Pinigai ... 308
4) Valstybė ... 311
5) Maištas ... 314
6) Sąjungos religija ir filosofija ... 314
A. Nuosavybė ... 315
B. Turtas ... 318
C. Moralė, bendravimas, išnaudojimo teorija ... 318
D. Religija ... 323
E. Mokymo apie Sąjungą papildymai ... 324
C. Mano pasitenkinimas ... 326
6. Saliamono Giesmių giesmė, arba Vienintelis ... 334
2. Apologetinis komentaras ... 348—353
LEIPCIGO SUSIRINKIMO UŽDARYMAS ... 354—355

II tomas. VOKIEČIŲ SOCIALIZMO, ATSTOVAUJAMO ĮVAIRIŲ JO PRANAŠŲ, KRITIKA ... 357—426

„TIKRASIS SOCIALIZMAS" ... 359—426

I. „RHEINISCHE JAHRBÜCHER", ARBA „TIKROJO SOCIALIZMO" FILOSOFIJA ... 362—383

A. „Komunizmas, socializmas, humanizmas" ... 362

B. „Socializmo statybiniai akmenys" ... 372

Pirmasis statybinis akmuo ... 375

Antrasis statybinis akmuo ... 377

Trečiasis statybinis akmuo ... 380

IV. KARLAS GRIUNAS. „SOCIALINIS JUDĖJIMAS PRANCŪZIJOJE IR BELGIJOJE" (DARMŠTATAS, 1845), ARBA „TIKROJO SOCIALIZMO" ISTORIOGRAFIJA ... 384—418

Sensimonizmas ... 390

1. „Ženevos gyventojo laiškai savo amžininkams" ... 393

2. „Politinis pramonininkų katekizmas" ... 395

3. „Naujoji krikščionybė" ... 398

4. Sensimonistų mokykla ... 399

Furjerizmas ... 403

„Ribotasis tėvelis Kabė" ir ponas Griunas ... 410

Prudonas ... 417

V. „DAKTARAS GEORGAS KULMANAS IŠ HOLŠTEINO", ARBA „TIKROJO SOCIALIZMO" PRANAŠYSTĖ ... 419—426

F. ENGELSAS. „TIKRIEJI SOCIALISTAI" ... 427—459

PRIEDAI

K. MARKSAS. TEZĖS APIE FOJERBACHĄ ... 463—465

K. MARKSAS. HEGELINĖ FENOMENOLOGIJOS KONSTRUKCIJA ... 466

K. MARKSAS. DARBO APIE ŠIUOLAIKINĘ VALSTYBĘ PLANO METMENYS ... 467

PASTABOS IŠ K. MARKSO UŽRAŠŲ KNYGUTĖS ... 468

F. ENGELSAS. FOJERBACHAS ... 469—471

ATSAKYMAS Į B. BAUERIO ANTIKRITIKĄ ... 472—474

PASTABOS. PAVARDŽIŲ RODYKLĖ ... 475

Pastabos ... 477—493

Pavardžių rodyklė ... 494—505

MARKSIZMO-LENINIZMO INSTITUTO ŽODIS

Šiame leidinyje pateikiamas K. Markso ir F. Engelso veikalas „Vokiečių ideologija"[1] — didelis bendras marksizmo pradininkų kūrinys, parašytas Briuselyje 1845—1846 metais, ir F. Engelso darbas „Tikrieji socialistai", kuris buvo parašytas 1847 metų sausio—balandžio mėnesį ir yra tiesioginis „Vokiečių ideologijos" tęsinys. Priedai šiame leidinyje yra K. Markso „Tezės apie Fojerbachą", anoniminis straipsnis „Atsakymas į B. Bauerio antikritiką" ir kai kurie su „Vokiečių ideologija" susiję K. Markso ir F. Engelso idėjų metmenys.

Šiame leidinyje spausdinami veikalai priklauso mokslinio komunizmo kūrimo laikotarpiui, svarbiam filosofinių, teorinių marksistinės partijos pagrindų formavimo etapui. Jie parašyti prieš pat pirmuosius visiškai brandžius Markso ir Engelso kūrinius.

Apibūdindamas tuos uždavinius, kuriuos Marksas ir Engelsas buvo užsibrėžę tuo laikotarpiu, Engelsas savo veikale „Dėl Komunistų sąjungos istorijos" 1885 metais rašė: „Mudu jau buvome giliai pasinėrę politiniame judėjime, jau turėjome pasekėjų tarp inteligentų, ypač vakarų Vokietijoje, ir nemaža ryšių su organizuotu proletariatu. Mūsų pareiga buvo moksliškai pagrįsti savo pažiūras; bet mums ne mažiau svarbu buvo įtikinti Europos ir visų pirma Vokietijos proletariatą, kad mūsų pažiūros yra teisingos".

Nauja, revoliucinė Markso ir Engelso pasaulėžiūra formavosi ir skynėsi kelią į darbininkų mases, Marksui ir Engelsui kovojant prieš buržuazinę ir smulkiaburžuazinę ideologiją. Kurdami savo materialistinę pasaulėžiūrą, Marksas ir Engelsas kritikos smaigalį pirmiausia nukreipė prieš objektyvųjį Hegelio ir subjektyvųjį jaunahegelininkių idealizmą. Kovodami prieš idealizmą ir gindami materialistinės Fojerbacho filosofijos pagrindus, Marksas ir Engelsas parodė, kad Fojerbacho materializmas yra nenuoseklus, ribotas, iškėlė aikštėn jo metafizinį pobūdį. Kurdami savo naują pasaulėžiūrą, Marksas ir Engelsas jungė dialektiką ir materializmą į vieningą, neišardomą visumą, dėjo kokybiškai naujo, dialektinio materializmo pagrindus.

„Vokiečių ideologija" buvo pradėta rašyti, K. Marksui jau parašius „Tezes apie Fojerbachą". Apibūdindamas šių tezių reikšmę, Engelsas savo veikalo „Liudvigas Fojerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga" pratarmėje 1888 metais rašė, kad „jos turi neįkainojamą vertę kaip pirmasis dokumentas, kuriame glūdi geniali naujosios pasaulėžiūros užuomazga".

„Tezėse apie Fojerbachą" K. Marksas atskleidžia pagrindinį tiek Fojerbacho, tiek ir viso ankstesnio materializmo trūkumą, parodydamas, kad jis yra pasyvaus, stebimojo pobūdžio ir neleidžia suprasti, kokią reikšmę turi revoliucinė, „praktinė kritinė" žmogaus veikla. Marksas pabrėžia lemiamą revoliucinės praktinės veiklos vaidmenį, pažįstant ir pertvarkant pasaulį. Šiuo požiūriu ypač svarbią reikšmę turi vienuoliktoji tezė: „Filosofai tik įvairiai *aiškino* pasaulį, bet uždavinys yra tas, kad jį reikia *pakeisti*". Šioje tezėje yra glaustai suformuluotas vienas esminių marksistinės filosofijos skirtumų nuo visos ankstesnės filosofijos, kartu ir nuo ikimarksinio materializmo, joje yra aiškiai išreikštas veiksmingas, pertvarkantis Markso ir Engelso kuriamos teorijos pobūdis, tvirtas jos ryšys su revoliucine praktika.

Priešingai Fojerbachui, kuris į žmogų žiūrėjo abstrakčiai, neistoriškai, Marksas iškelia teiginį, kad tikrovėje žmogaus esmė „yra visuomeninių santykių visuma". Tuo būdu Marksas pritaiko materializmą ir aiškinant žmonių visuomenės reiškinius.

Kai K. Marksas rašė savo „Tezes apie Fojerbachą", jis, anot Engelso, jau buvo bendrais bruožais sukūręs savo materialistinę istorijos teoriją. Kaip vėliau Marksas minėjo, 1845 metų pavasarį Engelsui atvykus į Briuselį, jie nutarė drauge išdėstyti savo pažiūras, ir tai jie padarė, sukritikuodami pohegelinę vokiečių filosofiją. Šio bendro K. Markso ir F. Engelso darbo rezultatas buvo didelis veikalas — „Vokiečių ideologija", kurio jiems, deja, nepavyko išspausdinti. „Mes palikome rankraštį,— rašė 1859 metais K. Marksas savo veikalo „Dėl politinės ekonomijos kritikos" pratarmėje,— graužiančiai pelių kritikai juo noriau, kad pagrindinį savo tikslą — patiems išsiaiškinti dalyką — mes buvome pasiekę".

„Vokiečių ideologija"— nepaprastai turtingo idėjinio turinio kūrinys. Jame ryškiai išreikštas tasai didžiulis revoliucinis perversmas, kurį tuo metu darė Marksas ir Engelsas, kurdami tikrąjį mokslą apie gamtos ir visuomenės vystymosi dėsnius.

Svarbiausia „Vokiečių ideologijoje" yra Markso ir Engelso kuriamas istorinis materializmas, kurio pagrindiniai teiginiai pirmą kartą plačiai išdėstomi pirmajame šio veikalo skyriuje. Šiame veikale visapusiškai išanalizuotas materialistinis istorijos supratimas tapo filosofiniu mokslinio komunizmo teorijos pagrindu.

„Vokiečių ideologijoje" K. Marksas ir F. Engelsas iškelia ir pagrindžia teiginį, kad visuomeninė žmonių būtis apsprendžia jų visuomeninę sąmonę, ir parodo lemiamą gamybos būdo vaidmenį visame visuomeniniame žmonių gyvenime. „Vokiečių ideologijoje" pirmą kartą apibūdinami bendriausi objektyvūs gamybinių jėgų ir gamybinių santykių vystymosi dėsniai; šiame veikale jau patei-

kiama labai svarbi visuomenės ekonominės formacijos sąvoka ir bendrais bruožais analizuojami pagrindiniai istoriškai viena kitą pakeičiančių formacijų savitumai. Tačiau kai kurios pagrindinės Markso ir Engelso kuriamos teorijos sąvokos „Vokiečių ideologijoje" yra išreikštos dar tokiais terminais, kuriuos jie vėliau pakeitė kitais, tiksliau išreiškiančiais šių naujų sąvokų turinį. Antai gamybinių santykių sąvoka čia išreiškiama „bendravimo būdo", „bendravimo formos", „bendravimo santykių" terminais; terminas „nuosavybės forma" faktiškai apima visuomenės ekonominės formacijos sąvoką.

Analizuodami objektyvius visuomenės vystymosi dėsnius, Marksas ir Engelsas parodo, kad politinius ir ideologinius antstatus galiausiai sąlygoja ekonominiai santykiai, esantys kiekvienoje konkrečioje istorinio vystymosi pakopoje. „Vokiečių ideologijoje" atskleidžiamas tas vaidmuo, kurį atlieka valstybė kaip ekonomikoje viešpataujančios klasės valdžios įrankis. Marksas ir Engelsas parodo, kad klasių kova ir revoliucijos yra varomoji istorinio vystymosi jėga.

„Vokiečių ideologijoje" yra plačiau moksliškai pagrįstas labai svarbus marksizmo teiginys apie pasaulinį istorinį proletariato vaidmenį. Šiame veikale Marksas ir Engelsas pirmą kartą iškelia proletariatui uždavinį — išsikovoti politinę valdžią. „...Kiekviena viešpatauti siekianti klasė,— net jeigu jos viešpatavimą sąlygoja, kaip yra proletariato atveju, visos senosios visuomeninės formos ir apskritai viešpatavimo panaikinimas,— pirmiausia turi išsikovoti politinę valdžią..." Šiame Markso ir Engelso teiginyje jau glūdi jų proletariato diktatūros teorijos užuomazga. Pagrindę šią išvadą, Marksas ir Engelsas bendrais bruožais apibūdina svarbiausias ekonomines, politines ir ideologines proletarinės revoliucijos prielaidas ir jos esminį skirtumą nuo visų ankstesnių revoliucijų. Tas skirtumas pirmiausia pasireiškia tuo, kad priešingai visoms ankstesnėms revoliucijoms, kurios vieną išnaudojimo formą pakeisdavo kita, proletarinė revoliucija panaikina bet kokį išnaudojimą; proletarinė revoliucija galiausiai panaikina bet kokių klasių viešpatavimą kartu su pačiomis klasėmis. Atskleisdami didį istorinį komunistinės revoliucijos vaidmenį, Marksas ir Engelsas rašo: „...revoliucija reikalinga ne vien todėl, kad jokiu kitu būdu negalima nuversti *viešpataujančiosios* klasės, bet ir todėl, kad *nuverčianti* klasė tik revoliucijoje gali nusikratyti visomis senosiomis niekšybėmis ir įgyti sugebėjimą kurti naują visuomenės pagrindą".

Marksas ir Engelsas atskleidžia „Vokiečių ideologijoje" priežastis, dėl kurių atsiranda ir išsivysto priešingumas tarp miesto ir kaimo, tarp protinio ir fizinio darbo, ir parodo, kad šie priešingumai bus panaikinti, proletarinei revoliucijai pertvarkant visuomenę.

Nors Marksas ir Engelsas „Vokiečių ideologijoje" specialiai ir nenagrinėja ekonominių santykių, tačiau šiame veikale yra suformuluota labai svarbių pradinių marksistinės politinės ekonomijos teiginių. Kaip yra rašęs pats Marksas, šis darbas turėjo „paruošti

publiką požiūriui tos politinės ekonomijos, kuri tiesiai priešpastato save ligšioliniam vokiečių mokslui".

Kurdami ir vystydami dialektinį ir istorinį materializmą, Marksas ir Engelsas ne tik darė esminį filosofijos ir pažiūrų į istoriją perversmą, bet ir politinę ekonomiją apginklavo tikrai moksliniu tyrimo metodu.

„Vokiečių ideologijoje" yra aiškiai ir tiksliai atskleistas ekonominių dėsnių ir kategorijų objektyvumas. Priešingai buržuaziniams ekonomistams, kurie į ekonominius buržuazinės visuomenės dėsnius ir kategorijas žiūrėjo kaip į amžinus ir nekintamus, Marksas ir Engelsas juos laiko teorine istoriškai ribotų ir laikinų visuomeninių santykių išraiška. „Žemės renta, pelnas ir t. t., šios realaus privatinės nuosavybės egzistavimo formos, yra *visuomeniniai santykiai,* atitinkantys tam tikrą gamybos pakopą".

Pirmą kartą iškeldami tokią svarbią marksistinei politinei ekonomijai visuomenės ekonominės formacijos sąvoką, Marksas ir Engelsas „Vokiečių ideologijoje" parodo, kaip skirtingose istorinio vystymosi pakopose kinta „individų savitarpio santykiai priklausomai nuo jų santykio su darbo medžiaga, įrankiais ir gaminiais", kaip istorinės nuosavybės formos — pagal tuometinę Markso ir Engelso terminologiją: gentinė, antikinė, feodalinė ir buržuazinė — pakeičia viena kitą. Marksas ir Engelsas atskleidžia šių nuosavybės formų skirtingumą ir kartu parodo visuomenės vystymosi paveldimumą, pasireiškiantį tuo, kad naujos kartos perima ankstesnių kartų gamybines jėgas.

Marksas ir Engelsas parodo, kad tam tikra gamybinių santykių visuma („bendravimo forma"), atsiradusi tam tikro laikotarpio gamybinių jėgų pagrindu, atitinkanti jų pobūdį ir sudaranti jų vystymosi sąlygas, vėliau tampa tolesnio gamybinių jėgų vystymosi varžtais, pradeda joms prieštarauti. Šis prieštaravimas išsprendžiamas tuo, kad „ankstesnę, varžtais tapusią bendravimo formą pakeičia nauja, labiau išvystytas gamybines jėgas... atitinkanti bendravimo forma". Marksas ir Engelsas nurodo, kad „visos istorinės kolizijos... kyla iš prieštaravimo tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos" ir kad šis prieštaravimas turi „kiekvieną kartą prasiveržti revoliucijos pavidalu". Šie labai svarbūs teiginiai buvo klasiškai suformuluoti 1859 metais K. Markso veikalo „Dėl politinės ekonomijos kritikos" pratarmėje.

Marksas ir Engelsas pritaiko šiuos teiginius kapitalizmui analizuoti. Apibūdindami kapitalistinę visuomenę, jie žiūri į ją kaip į objektyviai būtiną ir kartu istoriškai laikiną „bendravimo formą". Marksas ir Engelsas įrodo, kad tam tikroje gamybinių jėgų vystymosi pakopoje privatinė gamybos priemonių nuosavybė tampa gamybines jėgas varžančiais pančiais, kuriuos neišvengiamai panaikins komunistinė revoliucija. Ši revoliucija suderins gamybinius santykius su gamybinėmis jėgomis.

„Vokiečių ideologijoje" yra nužymėti kai kurie pagrindiniai būsimos komunistinės visuomenės kontūrai. Skiriamuoju šios visuomenės bruožu Marksas ir Engelsas laiko tai, kad komunizmo sąlygo-

mis žmonės, sąmoningai panaudodami objektyvius ekonominius dėsnius, užvaldys gamybą, mainus, savo visuomeninius santykius. Tik komunizmo sąlygomis kiekvienas žmogus galės pilnutinai, visapusiškai išvystyti visus savo gabumus.

„Vokiečių ideologijoje" yra daug gilių minčių, turinčių svarbią reikšmę daugeliui visuomenės mokslų. Antai čia yra suformuluoti pradiniai teiginiai marksistiniam kalbos mokslo klausimų nagrinėjimui. Marksas ir Engelsas šiame veikale atskleidžia nenutrūkstamą kalbos atsiradimo ir vystymosi ryšį su materialiniu visuomenės gyvenimu, su darbinės žmonių veiklos procesu. Pabrėždami neišardomą žmogaus kalbos ir jo mąstymo vienybę, Marksas ir Engelsas iškelia labai svarbų teiginį, kad kalba yra „betarpiška minties tikrovė", kad ji yra „praktinė, ...reali sąmonė".

„Vokiečių ideologijoje" K. Marksas ir F. Engelsas, kritikuodami estetines jaunahegelininkių pažiūras, iškelia ir pagrindžia kai kuriuos pradinius marksistinės estetikos teiginius, parodo meno ir menininko kūrybinio savitumo priklausomybę nuo ekonominio ir politinio visuomenės gyvenimo kiekviename konkrečiame istorinio vystymosi etape.

Aiškindami žmogaus mąstymo, protinių poreikių, interesų, potraukių ir emocijų esmę bei vaidmenį, parodydami, kad svarbiausios jų kitimo ir vystymosi priežastys glūdi materialiniame visuomenės gyvenime, Marksas ir Engelsas padeda marksistinės, dialektinės materialistinės psichologijos pagrindus.

Marksistinės teorijos kūrimas „Vokiečių ideologijoje" yra glaudžiai susijęs su kritine ankstesnės filosofinės, politinės visuomeninės ir ekonominės minties analize.

Didelę reikšmę turi gausūs mažos apimties, bet turtingo turinio Markso ir Engelso ekskursai į filosofijos istorijos sritį. Juose yra svarbių minčių apie materialistinę senovės graikų filosofiją ir apie vėlesnių epochų mąstytojų pažiūras. „Vokiečių ideologijoje" aštriai kritikuojamos filosofinės įvairių buržuazinės visuomenės apologetų pažiūros.

Laikydamiesi dialektinio ir istorinio materializmo pozicijų, Marksas ir Engelsas čia kritiškai išnagrinėjo prancūzų ir anglų utopinį socializmą ir komunizmą.

Keliose „Vokiečių ideologijos" vietose yra trumpai išdėstoma anglų ir prancūzų buržuazinės politinės ekonomijos istorija.

Remdamiesi pagrindiniais savo kuriamos naujos pasaulėžiūros teiginiais, Marksas ir Engelsas „Vokiečių ideologijoje" užbaigia jaunahegelininkio B. Bauerio pažiūrų kritiką, kuri buvo jų pareikšta jau „Šventojoje šeimoje". Mokslinio komunizmo pradininkai demaskuoja vieno pirmųjų anarchizmo ideologų — jaunahegelininkio M. Štirnerio smulkiaburžuazinę reakcinę filosofinių, ekonominių ir sociologinių pažiūrų esmę. Kritikuodami Bauerį ir Štirnerį, Marksas ir Engelsas kritikuoja visą jaunahegelininkių filosofiją, taip pat Hegelio filosofiją ir apskritai idealistinę filosofiją.

„Vokiečių ideologijoje" ir F. Engelso straipsnyje „Tikrieji socialistai" yra demaskuota reakcinė vokiečių „tikrųjų socialistų"

smulkiaburžuazinių pažiūrų esmė; „tikrieji socialistai", miesčioniško sentimentalumo forma propaguodami „visuotinę žmonių meilę", skleidė klasių taikos idėjas. Ši propaganda buvo ypač žalinga ir pavojinga ikirevoliucinėje Vokietijoje, kur aštrėjo visų demokratinių tautos jėgų kova prieš absoliutizmą bei feodalinius santykius ir, be to, darėsi vis ryškesni prieštaravimai tarp proletariato ir buržuazijos. Marksas ir Engelsas taip pat kritikuoja „tikrųjų socialistų" nacionalizmą, jų išdidumą kitų nacijų atžvilgiu.

Marksui ir Engelsui esant gyviems, buvo išspausdintas tik ketvirtasis „Vokiečių ideologijos" antrojo tomo skyrius. Engelsui mirus, „Vokiečių ideologijos" rankraštis pateko į oportunistinių vokiečių socialdemokratijos lyderių rankas. Pastarieji ilgai laikė jį nukištą. Visas veikalas toks, koks jis mus pasiekė, buvo Marksizmo-leninizmo instituto išspausdintas vokiečių kalba 1932 metais ir rusų kalba 1933 metais.

* * *

„Vokiečių ideologija" išversta į lietuvių kalbą iš vokiškojo šio veikalo 1957 metų leidimo (Karl Marx, Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie. Berlin, 1957). Lietuviškajame leidime taip pat atsižvelgta į reikšmingus struktūrinius ir kitus pakeitimus, kurie buvo padaryti „Vokiečių ideologijos" pirmojo tomo pirmojo skyriaus tekste, naujai spausdinant jį rusų kalba Markso ir Engelso Rinktinių raštų tritomyje (К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в трех томах, т. 1, М., 1970).

Lietuviškojo leidimo pratarmė paimta iš Marksizmo-leninizmo instituto prie TSKP CK parengto rusiškojo „Vokiečių ideologijos" 1956 metų leidimo.

I tomas

NAUJOSIOS VOKIEČIŲ FILOSOFIJOS, ATSTOVAUJAMOS FOJERBACHO, B. BAUERIO IR ŠTIRNERIO, KRITIKA

PRATARMĖ

Žmonės iki šiol visada susidarydavo klaidingus vaizdinius apie save, apie tai, kas jie yra arba kas jie turėtų būti. Pagal tai, kaip jie vaizdavosi dievą, pavyzdinį žmogų ir t. t., jie tvarkė savo santykius. Jų galvos padarai juos pačius pranoko. Jie, kūrėjai, nusilenkė savo kūriniams. Tad išvaduokime juos nuo iliuzijų, idėjų, dogmų, nuo įsivaizduojamų esmių, kurių prislėgti jie vargsta. Sukilkime prieš šį minčių viešpatavimą. Išmokykime juos pakeisti šias iliuzijas mintimis, atitinkančiomis žmogaus esmę, sako vienas, žiūrėti į jas kritiškai, sako antras, išmesti jas iš galvos, sako trečias, ir — esamoji tikrovė sugrius.

Šios nekaltos ir vaikiškos fantazijos sudaro branduolį naujosios jaunahegelininkių filosofijos, kurią Vokietijoje ne tik publika priima su pasibaisėjimu ir didžiausia pagarba, bet ir patys *filosofijos didvyriai* pateikia, iškilmingai įsisąmoninę pasaulį sukrečiantį jos pavojingumą ir nusikalstamą negailestingumą. Šio veikalo pirmojo tomo tikslas yra demaskuoti šias avis, kurios laiko save vilkais ir yra jais laikomos, parodyti, kad jos tik filosofiškai išbliauna vokiečių biurgerių vaizdinius, kad pagyrūniškos šių filosofijos komentatorių kalbos teatspindi vokiškos tikrovės skurdumą. Šio veikalo tikslas yra nuvainikuoti svajingos ir mieguistos vokiečių tautos taip mėgstamą filosofinę kovą su tikrovės šešėliais, sukelti nepasitikėjimą šia kova.

Kartą vienam šaunuoliui atėjo į galvą mintis, jog žmonės skęsta vandenyje tik todėl, kad jie yra apsėsti *sunkumo minties.* Jeigu jie išmestų iš galvos šią mintį, paskelbdami, pavyzdžiui, ją prietaringa, religine, tai jie išsivaduotų nuo bet kokio pavojaus paskęsti. Jis visą savo gyvenimą kovojo prieš sunkumo iliuziją, apie kurios žalingas pasekmes statistika gausiai teikė jam vis naujų įrodymų. Tas šaunuolis buvo dabartinių revoliucinių vokiečių filosofų prototipas*.

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Vokiečių idealizmas niekuo specifiškai nesiskiria nuo visų kitų tautų ideologijos. Pastaroji taip pat teigia, kad idėjos viešpatauja pasauliui, kad idėjos ir sąvokos yra lemiantys principai, o kai kurios mintys — tik filosofams prieinama materialinio pasaulio paslaptis.

Hegelis išbaigė pozityvųjį idealizmą. Jam ne tik visas materialinis pasaulis virto minčių pasauliu, bet ir visa istorija — minčių istorija. Jis nesitenkino mintinių daiktų registravimu, jis mėgino pavaizduoti ir jų pagaminimo aktą.

Vokiečių filosofai, išmušti iš savo svajonių pasaulio, protestuoja prieš minčių pasaulį, kuriam jie... pažiūrą į tikrą, kūnišką...

Visi vokiečių filosofiniai kritikai teigia, kad iki šiol idėjos, pažiūros, sąvokos viešpatavo tikrajam žmonių pasauliui ir lėmė jį, kad tikrasis pasaulis yra idėjų pasaulio padarinys. Taip yra ir lig šiol, bet tai turi pasikeisti. Vienas nuo kito jie tesiskiria tuo, kokiu būdu kiekvienas iš jų nori išgelbėti žmoniją, jų nuomone, be galo vargstančią savo pačios įkyrių minčių valdžioje; jie tesiskiria tuo, ką būtent kiekvienas iš jų laiko įkyriomis mintimis; tačiau jie sutaria, tikėdami šiuo minčių viešpatavimu, jie sutaria, tikėdami tuo, kad kritinis jų minties aktas turi pražudyti esamąją tikrovę,— šiuo atveju vieni jų mano, kad tam pakanka jų izoliuotos minčių veiklos, kiti nori užkariauti visuotinę sąmonę.

K. Markso ir F. Engelso „Vokiečių ideologijos" rankraščio pirmasis puslapis. Pratarmė
(Parašyta Markso ranka)

Tikėjimas, kad realus pasaulis yra idealaus pasaulio padarinys, kad idėjų pasaulis. . .

Paklydę savo hegeliškajame minčių pasaulyje, vokiečių filosofai protestuoja prieš minčių, idėjų, vaizdinių viešpatavimą. Visa tai lig šiol, jų nuomone, t. y. sutinkamai su *Hegelio iliuzija,* kūrė, lėmė, valdė tikrąjį pasaulį. Jie protestuoja ir nutraukia. . .

Pagal Hegelio sistemą idėjos, mintys, sąvokos kūrė, lėmė, valdė tikrąjį žmonių gyvenimą, jų materialinį pasaulį, jų realius santykius. Maištaujantys jo mokiniai tai perima iš jo. . ." *Red.*

I

FOJERBACHAS

MATERIALISTINĖS IR IDEALISTINĖS PAŽIŪROS PRIEŠINGUMAS[2]

[A]

[l. 1] Kaip skelbia vokiečių ideologai, Vokietija pastaraisiais metais padarė tokį perversmą, kuris neturi sau lygaus. Nuo Štrauso prasidėjęs Hegelio sistemos irimo procesas[3] virto pasauliniu bruzdėjimu, apėmusiu visas „praeities jėgas". Visuotiniame chaose atsirado galingos valstybės, kurios tuoj pat vėl išnyko, akimirkai iškilo didvyriai, kuriuos drąsesni ir stipresni varžovai vėl nusviedė į tamsybę. Tai buvo revoliucija, prieš kurią prancūzų revoliucija tėra vaikų žaidimas, tai buvo pasaulinė kova, prieš kurią diadochų[4] kova atrodo visai menka. Negirdėtai greit vieni principai išstūmė kitus, vieni minties didvyriai sutriuškino kitus, ir per trejetą metų — nuo 1842 iki 1845 — Vokietija buvo nuodugniau išvalyta, negu anksčiau per tris šimtmečius.

Visa tai įvykę grynoje mintyje.

Šiaip ar taip, čia yra įdomus įvykis: absoliučios dvasios irimo procesas. Užgesus joje paskutinei gyvybės kibirkščiai, įvairios šio caput mortuum* sudėtinės dalys viena nuo kitos atskilo, susivienijo į naujus junginius ir sudarė naujas medžiagas. Filosofijos vertelgos, iki tol gyvenę iš absoliučios dvasios eksploatavimo, dabar įniko į šiuos naujus junginius. Kiekvienas kuo stropiausiai ėmėsi realizuoti jam tekusią dalį. Čia nebuvo įmanoma išvengti konkurencijos. Iš pradžių ji buvo gana solidi ir biurgeriškai padori. Bet vėliau, kai vokiečių rinka buvo perpildyta, o pasaulinėje rinkoje, nepaisant visų pastangų, prekė neturėjo paklausos, visa komercija, kaip ir įprasta vokiečiams, buvo sugadinta fabrikine ir tariama gamyba, kokybės pabloginimu, žaliavos falsifikavimu, etikečių klastojimu, fiktyviais pirkimais, vekselinėmis suktybėmis ir jokio realaus pagrindo neturinčia kredito sistema. Konkurencija virto įnirtinga kova, kuri dabar mums reklamuojama ir vaizduojama kaip pasaulinės istorinės reikšmės perversmas, kaip veiksnys, davęs didžiausių rezultatų ir laimėjimų.

Norint teisingai įvertinti šią filosofinę reklamą, kuri garbingo vokiečių biurgerio krūtinėje sukelia netgi malonius nacionalinius

* Pažodžiui: negyva galva; čia pavartota perkeltine prasme: miręs kūnas. *Red.*

jausmus, norint vaizdžiai parodyti viso šio jaunahegelininkių judėjimo smulkumą, vietinį uždarumą ir ypač tragikomišką kontrastą tarp šių didvyrių tikrųjų pasiekimų ir jų iliuzijų apie šiuos pasiekimus, reikia pažvelgti į visą šį spektaklį tuo požiūriu, kuris yra už Vokietijos ribų*.

[1.] Ideologija apskritai, ypač vokiečių ideologija

[1.2] Vokiečių kritika, įskaitant ir naująsias jos pastangas, nepasitraukė iš filosofijos dirvos. Nors ji toli gražu nenagrinėjo savo bendrų filosofinių prielaidų, visos jos problemos yra išaugusios tam tikros filosofinės, būtent hegelinės, sistemos dirvoje. Ne tik jos atsakymuose, bet ir pačiuose klausimuose glūdėjo mistifikacija. Ši priklausomybė nuo Hegelio yra priežastis, dėl kurios nė vienas šių naujųjų kritikų net nemėgino išsamiai kritikuoti Hegelio sistemos, nors kiekvienas jų teigia esąs prašokęs Hegelį. Jų polemika su Hegeliu ir vieno su kitu apsiriboja tuo, kad kiekvienas jų išskiria kurią nors vieną Hegelio sistemos pusę ir nukreipia ją tiek prieš visą sistemą, tiek ir prieš kitų išskirtas atskiras jos puses. Pradžioje buvo imamos grynos, nesuklastotos Hegelio kategorijos, tokios kaip substancija ir savimonė**; vėliau šios kategorijos buvo profanuojamos tokiais labiau pasaulietiniais vardais, kaip „giminė", „vienintelis", „žmogus"*** ir t. t.

Visa vokiečių filosofinė kritika, pradedant Štrausu ir baigiant Štirneriu, pasitenkina *religinių* vaizdinių kritika****. Išeities taškas

---

* Toliau pirmajame švarraščio variante yra toks išbrauktas tekstas: „[p. 2] Todėl, prieš specialiai kritikuodami atskirus šio judėjimo atstovus, mes pateikiame keletą bendrų pastabų, aiškinančių jiems visiems bendras ideologines prielaidas. Šių pastabų pakaks mūsų kritikos požiūriui apibūdinti tiek, kad būtų galima suprasti ir pagrįsti tolesnę atskirų atstovų kritiką. Šias pastabas mes nukreipiame [p. 3] kaip tik prieš *Fojerbachą*, nes jis yra vienintelis, kuris žengė bent žingsnį į priekį ir kurio darbus galima nagrinėti de bonne foi [rimtai].

1. Ideologija apskritai, ypač vokiečių filosofija

A. Mes težinome vienintelį mokslą, istorijos mokslą. Istoriją galima nagrinėti iš dviejų pusių, suskirsčius ją į gamtos istoriją ir į žmonių istoriją. Tačiau abiejų šių pusių nedera atskirti: kol egzistuoja žmonės, gamtos istorija ir žmonių istorija viena kitą sąlygoja. Gamtos istorijos, vadinamosios gamtotyros, mes čia neliečiame, bet žmonių istoriją turėsime nagrinėti, nes beveik visa ideologija tėra arba iškreiptas šios istorijos supratimas, arba visiškas abstrahavimasis nuo jos. Pati ideologija tėra viena iš šios istorijos pusių".

Toliau pirmajame švarraščio variante seka neišbrauktas tekstas apie materialistinio istorijos supratimo prielaidas. Šiame leidinyje atitinkama vieta toliau pateikiama pagrindinio (antrojo) švarraščio varianto tekste kaip 2 § (žr. 16—17 p.). *Red.*

** Pagrindinės F. Štrauso ir B. Bauerio kategorijos. *Red.*

*** Pagrindinės L. Fojerbacho ir M. Štirnerio kategorijos. *Red.*

**** Toliau rankraštyje išbraukta: „kuri pretendavo būti absoliučia pasaulio išvaduotoja nuo viso pikto. Religija visą laiką buvo nagrinėjama ir traktuojama kaip paskutinė visų šiems filosofams biaurių santykių priežastis, kaip svarbiausias priešas". *Red.*

jai buvo tikroji religija ir tiesiog teologija. Kas yra religinė sąmonė, religiniai vaizdiniai — toliau buvo įvairiai nusakoma. Pažanga buvo ta, kad tariamai viešpataujantys metafiziniai, politiniai, teisiniai, moraliniai ir kiti vaizdiniai taip pat buvo įtraukiami į religinių, arba teologinių, vaizdinių sferą, kaip kad politinė, teisinė, moralinė sąmonė buvo aiškinama kaip religinė, arba teologinė, sąmonė, o politinis, teisinis, moralinis žmogus — pagaliau „*tiesiog* žmogus"— kaip religinis žmogus. Religijos viešpatavimas buvo imamas kaip prielaida. Pamažu kiekvienas viešpataujantis santykis buvo aiškinamas kaip religinis santykis ir paverčiamas kultu — teisės kultu, valstybės kultu ir pan. Visur buvo operuojama tik dogmomis ir tikėjimu dogmomis. Pasaulis buvo vis labiau ir labiau kanonizuojamas, kol pagaliau garbingas šventasis Maksas* paskelbė jį šventu en bloc** ir tuo būdu galutinai su juo susidorojo.

Senahegelininkiai manė viską *suprantą*, galėdami atitinkamus reiškinius įjungti į kurią nors loginę Hegelio kategoriją. Jaunahegelininkiai viską *kritikavo*, įbrukdami į religinius vaizdinius arba paskelbdami esant teologiška. Jaunahegelininkiai sutaria su senahegelininkiais, tikėdami, kad esamame pasaulyje viešpatauja religija, sąvokos, visuotinybė. Tačiau vieni kovoja prieš šį viešpatavimą kaip prieš uzurpaciją, o kiti šlovina jį kaip teisėtą.

Kadangi šie jaunahegelininkiai vaizdinius, mintis, sąvokas, apskritai jų susavarankintos sąmonės produktus laiko tikraisiais žmonių varžtais,— visai kaip senahegelininkiai juos skelbė tikraisiais žmonių visuomenės ryšiais,— tai suprantama, kad jaunahegelininkiams tik prieš šias sąmonės iliuzijas ir telieka kovoti. Kadangi, sutinkamai su jų fantazija, žmonių santykiai, visi jų veiksmai ir elgesys, jų varžtai ir ribos yra jų sąmonės produktai, tai jaunahegelininkiai visai nuosekliai iškelia žmonėms moralinį reikalavimą pakeisti dabartinę savo sąmonę žmogiška, kritine arba egoistine sąmone*** ir tuo būdu pašalinti juos varžančias ribas. Šis reikalavimas pakeisti sąmonę yra iš esmės reikalavimas kitaip išaiškinti esamą tikrovę, t. y. pripažinti ją kitokio aiškinimo būdu. Jaunahegelininkiai ideologai, nepaisant jų neva „pasaulį sukrečiančių" frazių[5], yra didžiausi konservatoriai. Jauniausieji iš jų surado tikslų savo veiklos apibūdinimą, pareikšdami, kad jie kovoja tik prieš „*frazes*". Tačiau jie užmiršta, kad šioms frazėms jie priešpastato ne ką kita, o tik frazes, ir kad jie anaiptol nekovoja prieš tikrą, esamą pasaulį, jei tekovoja tik prieš šio pasaulio frazes. Vienintelis rezultatas, kurį galėjo pasiekti ši filosofinė kritika,— tai kai kurių religinių istorinių krikščionybės klausimų išaiškinimas, be to dar vienašališkas; visi kiti jų teiginiai tėra papuošalėliai jų pretenzijos šiais nereikšmingais išaiškinimais padaryti pasaulinės istorinės reikšmės atradimus.

* — Maksas Štirneris. *Red.*

** — ištisai, nuo pradžios iki galo. *Red.*

*** Turimas galvoje L. Fojerbachas, B. Baueris ir M. Štirneris. *Red.*

Nė vienam šių filosofų neatėjo į galvą savęs paklausti, koks yra vokiečių filosofijos ryšys su vokiška tikrove, koks yra jų kritikos ryšys su materialine jų pačių aplinka*.

[2. Prielaidos, kuriomis remiasi materialistinis istorijos supratimas]**

[p. 3] Prielaidos, nuo kurių mes pradedame, nėra savavališkos, nėra dogmos; jos yra tikros prielaidos, nuo kurių galima abstrahuotis tik vaizduotėje. Tai yra tikri individai, jų veikla ir materialinės jų gyvenimo sąlygos, tiek tos, kurias jie jau yra radę, tiek ir tos, kurias jie yra sukūrę savo veikla. Vadinasi, šios prielaidos [p. 4] konstatuojamos grynai empiriniu būdu.

Pirmoji bet kurios žmonių istorijos prielaida, žinoma, yra gyvų žmogiškų individų egzistavimas***. Todėl pirmas konkretus konstatuotinas faktas yra šių individų kūno organizacija ir jos sąlygojamas jų santykis su likusia gamta. Aišku, mes čia negalime nagrinėti nei fizinių pačių žmonių savybių, nei gamtos sąlygų — geologinių, orografinių bei hidrografinių, klimatinių ir kitokių,— kurias žmonės jau randa****. Kiekviena istoriografija turi remtis šiais natūraliais pagrindais ir tais jų pakitimais, kuriuos istorijos procese padaro veikiantys žmonės.

Žmones galima skirti nuo gyvulių pagal sąmonę, pagal religiją — iš viso pagal bet ką. Jie patys pradeda skirti save nuo gyvulių, kai tik pradeda *gamintis* reikalingus pragyvenimo reikmenis; tai yra žingsnis, kurį sąlygojo jų kūno organizacija. Gamindami sau reikalingus pragyvenimo reikmenis, žmonės netiesiogiai gamina ir patį materialinį savo gyvenimą.

Būdas, kuriuo žmonės gamina sau reikalingus pragyvenimo reikmenis, pirmiausia priklauso nuo savybių pačių pragyvenimo reikmenų, kuriuos jie randa gatavus ir turi atgaminti.

[p. 5] Šį gamybos būdą reikia nagrinėti ne vien tuo požiūriu, kad jis yra fizinio individų egzistavimo atgaminimas. Jis daugiau yra jau tam tikra šių individų veiklos rūšis, tam tikras jų gyvenimo reiškimosi būdas, tam tikras jų *gyvenimo būdas*. Koks yra individų gyvenimo reiškimosi būdas, tokie yra ir jie patys. Vadinasi, tai, kas jie yra, sutampa su jų gamyba — tiek su tuo, *ką* jie gamina, tiek ir su tuo, *kaip* jie gamina. Taip sakant, tai, kas yra individai, priklauso nuo materialinių jų gamybos sąlygų.

---

* Toliau pagrindinio švarraščio varianto rankraštyje likusioji puslapio dalis yra tuščia. Po to naujas puslapis pradedamas tekstu, kuris šiame leidinyje pateikiamas kaip 3 § (žr. 17—19 p.). *Red.*

** Šio paragrafo tekstas paimtas iš pirmojo švarraščio varianto. *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „Pirmasis *istorinis* šių individų aktas, kurio dėka jie atsiskiria nuo gyvulių, yra ne tai, kad jie mąsto, o tai, kad jie pradeda *gaminti jiems reikalingus pragyvenimo reikmenis*". *Red.*

**** Toliau rankraštyje išbraukta: „Tačiau šios sąlygos lemia ne tik pradinę, natūraliai susidarančią žmonių kūno organizaciją, ypač rasinius jų skirtumus, bet ir visą tolesnį jos vystymąsi — arba nesivystymą — ligi šios dienos". *Red.*

Ši gamyba prasideda, tik *gausėjant gyventojams*. Be to, jos pačios sąlyga yra individų tarpusavio *bendravimas* [*Verkehr*][6]. Šio bendravimo formą savo ruožtu sąlygoja gamyba*.

[3. Gamyba ir bendravimas. Darbo pasidalijimas ir nuosavybės formos: gentinė, antikinė, feodalinė]

[1.3] Įvairių tautų tarpusavio santykiai priklauso nuo to, kiek kiekviena jų yra išvysčiusi savo gamybines jėgas, darbo pasidalijimą ir vidinį bendravimą. Šis teiginys yra visų pripažįstamas. Tačiau ne tik vienos tautos santykiai su kitomis, bet ir visas pačios šios tautos vidinis susiskaidymas priklauso nuo to, kiek yra išvystyta jos gamyba ir jos vidinis bei išorinis bendravimas. Kiek yra išvystytos kurios nors tautos gamybinės jėgos, ryškiausiai parodo jos darbo pasidalijimo išsivystymo lygis. Kiekviena nauja gamybinė jėga,— jeigu ji nėra vien kiekybinis jau lig šiol žinomų gamybinių jėgų išplėtimas (pvz., naujų žemių įdirbimas),— toliau vysto darbo pasidalijimą.

Darbo pasidalijimas tautoje visų pirma sąlygoja pramonės ir prekybos darbo atsiskyrimą nuo žemės darbo ir kartu *miesto* atsiskyrimą nuo *kaimo* ir jų interesų priešingumą. Toliau besivystant darbo pasidalijimui, prekybos darbas atsiskiria nuo pramonės darbo. Tuo pat metu dėl darbo pasidalijimo šiose skirtingose šakose savo ruožtu išsivysto įvairūs vienoje arba kitoje darbo srityje bendradarbiaujančių individų padaliniai. Šių atskirų padalinių padėtį vienas kito atžvilgiu sąlygoja žemės, pramonės ir prekybos darbo panaudojimo būdas (patriarchalizmas, vergovė, luomai, klasės). Labiau išsivysčius bendravimui, tokie pat ryšiai pasireiškia ir įvairių nacijų santykiuose.

Skirtingos darbo pasidalijimo išsivystymo pakopos kartu yra ir skirtingos nuosavybės formos, t. y. kiekviena darbo pasidalijimo pakopa sąlygoja ir individų savitarpio santykius dėl darbo medžiagos, įrankių ir gaminių.

Pirmoji nuosavybės forma yra gentinė nuosavybė[7]. Ji atitinka neišvystytos gamybos pakopą, kai žmonės gyvena iš medžioklės ir žūklės, gyvulininkystės arba, geriausiu atveju, žemdirbystės. Būtina sąlyga pastaruoju atveju yra didžiuliai dar nedirbami žemės plotai. Šioje pakopoje darbo pasidalijimas dar labai menkai tėra išsivystęs; čia tik išplečiamas šeimoje esantis natūralus darbo pasidalijimas. Todėl visuomenės susiskaidymas tereiškia tik šeimos išsiplėtimą: patriarchaliniai genties vadai, jiems pavaldūs genties nariai, pagaliau vergai. Šeimoje slypinti vergovė vystosi tik palaipsniui, gausėjant gyventojams, didėjant jų poreikiams ir plečiantis išoriniams santykiams — tiek karo, tiek mainų prekybos pavidalu.

Antroji nuosavybės forma yra antikinė bendruomeninė ir valstybinė nuosavybė, kuri dažniausiai atsiranda, kelioms gentims

* Čia baigiasi pirmasis švarraščio variantas. Toliau šiame leidinyje vėl pateikiamas pagrindinio švarraščio varianto tekstas. *Red.*

susivienijus — susitariant arba užkariaujant — į vieną *miestą*, ir kuriai esant išlieka vergovė. Greta bendruomeninės nuosavybės jau vystosi ir privatinė nuosavybė — kilnojamoji, o vėliau ir nekilnojamoji, bet kaip nukrypstanti nuo normos ir nuo bendruomeninės nuosavybės priklausoma forma. Valstybės piliečiai valdo savo dirbančius vergus tik kaip bendruomenė ir jau dėl to yra susieti bendruomeninės nuosavybės formos. Tai yra bendra privatinė nuosavybė, priklausanti aktyviesiems valstybės piliečiams, kurie vergų atžvilgiu yra priversti išlaikyti šią natūraliai atsiradusią asociacijos formą. Todėl tuo besiremiantis visas visuomenės susiskaidymas, o kartu ir liaudies valdžia palaipsniui nyksta, besivystant ypač nekilnojamajai privatinei nuosavybei. Darbo pasidalijimas jau yra labiau išsivystęs. Čia jau randame priešingumą tarp miesto ir kaimo, vėliau — priešingumą tarp valstybių, kurių vienos atstovauja miesto, kitos — kaimo interesams, o pačiuose miestuose — priešingumą tarp pramonės ir jūrų prekybos. Klasiniai santykiai tarp piliečių ir vergų jau yra pilnutinai išsivystę.

Besivystant privatinei nuosavybei, čia pirmiausia atsiranda tie santykiai, kuriuos mes vėl rasime, tik labiau paplitusius, esant šiuolaikinei privatinei nuosavybei. Iš vienos pusės, privatinės nuosavybės koncentravimasis, kuris Romoje prasidėjo labai anksti (įrodymas — Licinijaus agrarinis įstatymas[8]) ir vyko labai sparčiai, pradedant nuo pilietinių karų ir ypač imperatorių laikais; iš antros pusės, su tuo susijęs plebėjinių smulkių valstiečių virtimas proletariatu, kuris betgi dėl savo tarpinės padėties tarp piliečių savininkų ir vergų savarankiškai nesivystė.

Trečioji forma yra feodalinė arba luominė nuosavybė. Antikiniams laikams išeities taškas buvo *miestas* ir jo nedidelė apylinkė, o viduramžiams — *kaimas*. Šį pasikeitimą sąlygojo tai, kad vietinių gyventojų buvo nedaug, jie gyveno išsisklaidę dideliame žemės plote ir užkariautojai jų skaičių nedaug tepadidino. Todėl, priešingai Graikijai ir Romai, feodalinis vystymasis prasideda kur kas didesnėje teritorijoje, paruoštoje romėnų užkariavimų ir iš pradžių su tuo susijusio žemdirbystės išsiplėtimo. Romos imperijos smukimas paskutiniais jos gyvavimo šimtmečiais ir patys ją užkariavę barbarai sunaikino daugybę gamybinių jėgų; žemdirbystė nusmuko, pramonė dėl paklausos trūkumo sunyko, prekyba apmirė arba priverstinai buvo nutraukta, kaimo ir miesto gyventojų skaičius sumažėjo. Šios rastosios sąlygos ir nuo jų priklausomas užkariavimo organizacijos būdas, karinės germanų santvarkos veikiami, išvystė feodalinę nuosavybę. Kaip ir gentinė bei bendruomeninė nuosavybė, ji taip pat yra pagrįsta tam tikra bendruomene (Gemeinwesen), prieš kurią stovi, kaip betarpiškai gaminanti klasė, ne vergai, kaip yra buvę antikiniame pasaulyje, o smulkūs baudžiaviniai valstiečiai. Feodalizmui pilnutinai išsivysčius, kartu atsiranda ir antagonizmas miestams. Hierarchinė žemėvaldos struktūra ir su ja susijusi ginkluotų palydų sistema suteikė bajorijai valdžią baudžiauninkų atžvilgiu. Ši feodalinė struktūra, kaip ir antikinė bendruomeninė nuosavybė, buvo asociacija, nukreipta prieš paverg-

tąją gaminančią klasę; skirtinga buvo tik asociacijos forma ir santykis su betarpiškais gamintojais, nes buvo skirtingos gamybos sąlygos.

Šią feodalinę žemėvaldos struktūrą atitiko *miestuose* korporacinė nuosavybė, feodalinė amatų organizacija. Nuosavybę [l.4] čia daugiausia sudarė kiekvieno atskiro individo darbas. Reikalas vienytis prieš susivienijusią plėšikišką bajoriją, reikalas turėti bendras prekyvietes tuo metu, kai pramonininkas kartu buvo ir pirklys, didėjanti konkurencija, sukelta pabėgusių baudžiauninkų, kurie plaukė į klestinčius miestus, feodalinė visos šalies struktūra sąlygojo *cechų* atsiradimą. Atskiri amatininkai, kurių skaičius, gausėjant gyventojams, nesikeitė, pamažu susitaupė nedidelius kapitalus. Tai išvystė pameistrių ir mokinių sistemą, kuri sukūrė miestuose hierarchiją, panašią į hierarchiją kaime.

Taigi pagrindinė nuosavybė feodalinėje epochoje buvo, iš vienos pusės, žemės nuosavybė su prie jos prikaustytu baudžiauninkų darbu ir, iš antros pusės — asmeniškas darbas su nedideliu pameistrių darbui viešpataujančiu kapitalu. Vienos ir kitos nuosavybės struktūrą sąlygojo riboti gamybos santykiai — menkas ir primityvus žemės dirbimas ir amatininkiška pramonė. Feodalizmo klestėjimo laikotarpiu darbo pasidalijimas buvo nežymus. Kiekvienoje šalyje buvo priešingumas tarp miesto ir kaimo; tiesa, luominis susiskaidymas buvo labai ryškus, bet, išskyrus pasiskirstymą į kunigaikščius, bajoriją, dvasininkiją ir valstiečius kaime ir į meistrus, pameistrius, mokinius, o netrukus ir į plebėjus padienininkus miestuose, jokio žymesnio pasidalijimo nebuvo. Žemdirbystėje darbo pasidalijimui vystytis kliudė parcelinis žemės dirbimas, greta kurio atsirado pačių valstiečių naminė pramonė; pramonėje, atskiruose amatuose, darbo pasidalijimo iš viso nebuvo, o tarp atskirų amatų jis tebuvo labai nežymus. Pasidalijimas tarp pramonės ir prekybos senesniuose miestuose jau buvo anksčiau; naujesniuose jis išsivystė tik vėliau, kai miestai užmezgė tarpusavio ryšius.

Sujungti didesnes teritorijas į feodalines karalystes buvo suinteresuota ir žemės bajorija, ir miestai. Todėl viešpataujančiosios klasės, bajorijos, organizacijos priešakyje visur buvo monarchas*.

[4. Materialistinio istorijos supratimo esmė. Visuomeninė būtis ir visuomeninė sąmonė]

[l.5] Vadinasi, padėtis yra tokia: tam tikri individai, tam tikru būdu užsiėmę gamybine veikla**, sueina į tam tikrus visuomeninius ir politinius santykius. Kiekvienu atskiru atveju empirinis stebėji-

---

* Toliau rankraštyje likusioji puslapio dalis tuščia. Po to nauju puslapiu pradedama reziumė apie materialistinio istorijos supratimo esmę. Ketvirtoji, buržuazinė nuosavybės forma nagrinėjama toliau, skyriaus D dalyje, 2—4 § (žr. šio leidinio 43—51 p.). *Red.*

** Pirminis variantas: „tam tikri individai, esant tam tikriems gamybiniams santykiams". *Red.*

mas — empiriškai, be jokios mistifikacijos ir spekuliacijos — turi parodyti visuomeninės ir politinės struktūros sąryšį su gamyba. Visuomenės struktūra ir valstybė tolydžio atsiranda iš tam tikrų individų gyvenimo proceso,— bet ne tokių individų, kokie jie gali atrodyti savo arba kitų vaizduotėje, o tokių, kokie jie yra *iš tikrųjų*, t. y. kaip jie veikia, materialiai gamina, vadinasi, kaip jie veikdami pasireiškia, esant tam tikroms materialinėms, nuo jų valios nepriklausančioms riboms, prielaidoms ir sąlygoms*.

Idėjų, vaizdinių, sąmonės gamyba iš pradžių yra betarpiškai įpinta į materialinę žmonių veiklą ir į materialinį jų bendravimą, į realaus gyvenimo kalbą. Žmonių vaizdavimasis, mąstymas, dvasinis bendravimas čia dar yra tiesioginis jų materialinės veiklos padarinys. Tas pat pasakytina ir apie dvasinę gamybą, kaip ji pasireiškia vienos ar kitos tautos politikos, įstatymų, moralės, religijos, metafizikos ir t. t. kalba. Žmonės yra savo vaizdinių, idėjų ir t. t. gamintojai, tačiau tikri, veikiantys žmonės, kuriuos sąlygoja tam tikras jų gamybinių jėgų išsivystymas ir jį atitinkantis bendravimas, įskaitant ir tolimiausias jo formas**. Sąmonė [das Bewuβtsein] niekuomet negali būti kas nors kita, kaip įsisąmoninta būtis [das bewuβte Sein], o žmonių būtis yra tikrasis jų gyvenimo procesas. Jei visoje ideologijoje žmonės ir jų santykiai yra apversti aukštyn kojomis tartum kameroje obskuroje, tai šis reiškinys taip pat kyla iš istorinio jų gyvenimo proceso,— panašiai kaip daiktų apvertimas akies tinklainėje — iš betarpiškai fizinio jų gyvenimo proceso.

Visai priešingai, negu vokiečių filosofija, kuri nusileidžia iš dangaus ant žemės, mes čia pakylame nuo žemės į dangų, t. y. mes remiamės ne tuo, ką žmonės sako, mano, vaizduojasi, taip pat — ne žmonėmis, apie kuriuos tik kalbama, mąstoma, manoma, kuriuos tik vaizduojamasi, kad nuo jų galėtume ateiti prie tikrųjų žmonių; mes remiamės tikrai veikiančiais žmonėmis ir iš tikrojo jų gyvenimo proceso kildiname ir ideologinių šio gyvenimo proceso atspindžių bei atgarsių išsivystymą. Net migloti vaizdiniai žmonių smegenyse taip pat yra būtini materialinio, empiriškai nustatomo ir su materialinėmis prielaidomis susijusio jų gyvenimo proceso sublimatai. Taigi moralė, religija, metafizika ir kitos ideologijos atšakos bei jas atitinkančios sąmonės formos daugiau nebeatrodo esančios savarankiškos. Jos neturi istorijos, jos nesivysto: žmonės, vystantieji savo

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Vaizdiniai, kuriuos susidaro šie individai, yra vaizdiniai arba apie jų santykį su gamta, arba apie jų savitarpio santykius, arba apie savo ypatybes. Aišku, kad visais šiais atvejais šie vaizdiniai yra jų tikrų santykių ir veiklos, jų gamybos, jų bendravimo, jų visuomeninės ir politinės organizacijos sąmoninga išraiška — tikra arba iliuzinė. Priešingai teigti galima tik tuomet, kai, be tikrų, materialiai sąlygojamų individų dvasios, tariama esant dar kažkokią ypatingą dvasią. Jeigu sąmoninga šių individų tikrų santykių išraiška yra iliuzinė, jeigu jie savo vaizdiniuose savo tikrovę apverčia aukštyn kojomis, tai šis reiškinys taip pat yra jų riboto materialinės veiklos būdo ir iš to atsirandančių jų ribotų visuomeninių santykių pasekmė". *Red.*

** Pirminis variantas: „Žmonės yra savo vaizdinių, idėjų ir t. t. gamintojai, ir būtent žmonės, kuriuos sąlygoja materialinis jų gyvenimo gamybos būdas, materialinis jų bendravimas ir jo vystymasis visuomeninėje ir politinėje struktūroje". *Red.*

materialinę gamybą ir savo materialinį bendravimą, drauge su šia savo tikrove taip pat keičia ir savo mąstymą, ir savo mąstymo produktus. Ne sąmonė nulemia gyvenimą, bet gyvenimas nulemia sąmonę. Pirmuoju požiūriu išeities taškas yra sąmonė, lyg ji būtų gyvas individas, o antruoju, tikrąjį gyvenimą atitinkančiu požiūriu išeities taškas yra patys tikri, gyvi individai ir į sąmonę žiūrima tik kaip į *jų* sąmonę.

Šis požiūris nėra be prielaidų. Jis remiasi tikromis prielaidomis, nė akimirką jų nepalikdamas. Jo prielaidos yra žmonės, ne atsidūrę kažkokiame fantastiniame uždarume ir izoliacijoje, o savo tikrame, empiriškai stebimame, tam tikromis sąlygomis vykstančiame vystymosi procese. Vaizduojant šį veiklų gyvenimo procesą, istorija nustoja buvusi negyvų faktų rinkinys, kokia ji yra patiems dar abstraktiems empirikams, arba įsivaizduojamų subjektų įsivaizduojama veikla, kokia ji yra idealistams.

Vadinasi, ten, kur baigiasi spekuliatyvinis mąstymas — tikrajame gyvenime,— ten tik ir prasideda tikras, pozityvus mokslas, praktinės žmonių veiklos, praktinio jų vystymosi proceso vaizdavimas. Baigiasi frazės apie sąmonę, ir jų vietą turi užimti tikrasis pažinimas. Tikrovės vaizdavimas atima iš savarankiškosios filosofijos jos gyvybinę aplinką. Geriausiu atveju ją gali pakeisti santrauka bendriausių rezultatų, kurie gali būti abstrahuoti iš istorinio žmonių vystymosi nagrinėjimo. Šios abstrakcijos savaime, atitrauktos nuo tikrosios istorijos, neturi jokios vertės. Jos tegali palengvinti sutvarkyti istorinę medžiagą, nustatyti atskirų jos sluoksnių seką. Tačiau, skirtingai nuo filosofijos, šios abstrakcijos anaiptol neduoda recepto arba schemos, į kurią būtų galima įsprausti istorijos epochas. Atvirkščiai, sunkumai tik tuomet ir prasideda, kai imama nagrinėti ir tvarkyti medžiagą,— vis vien, priklauso ji kuriai nors praėjusiai epochai ar dabarčiai,— kai imama ją iš tikrųjų vaizduoti. Šių sunkumų pašalinimą sąlygoja prielaidos, kurios jokiu būdu čia negali būti duotos; jos iškyla tik tyrinėjant kiekvienos epochos individų realaus gyvenimo procesą ir jų veiklą. Mes čia išskiriame keletą šių abstrakcijų, kuriomis naudojamės, priešpastatydami jas ideologijai, ir paaiškinsime jas istoriniais pavyzdžiais*.

[B]

[1. Tikro žmonių išvadavimo sąlygos]

[1] Mes, žinoma, nesivarginsime ir neaiškinsime išmintingiems mūsų filosofams, kad „žmogaus" „išvadavimas" dar nė žingsnio nėra pažengęs į priekį, jeigu jie filosofiją, teologiją, substanciją ir visą kitokį šlamštą ištirpdė „savimonėje", jeigu jie išvadavo „žmogų" nuo šių frazių viešpatavimo, nors žmogus niekada nebuvo jų pavergtas**; kad tikras išvadavimas yra galimas tik realiame pa-

* Čia baigiasi pagrindinis (antrasis) švarraščio variantas. Toliau šiame leidinyje įdėtos trys pirminio rankraščio dalys. *Red.*

** Markso pastabos paraštėje: „Filosofinis ir tikras išvadavimas". „*Tiesiog žmogus. Vienintelis. Individas*". „Geologinės, hidrografinės ir pan. sąlygos. Žmogaus kūnas. Poreikis ir darbas". *Red.*

saulyje ir realiomis priemonėmis, kad vergovės negalima pašalinti be garo mašinos ir miul-dženės, baudžiavos — be pagerintos žemdirbystės, kad iš viso negalima žmonių išvaduoti, kol jie neįstengs kokybiniu ir kiekybiniu atžvilgiu pilnutinai apsirūpinti maistu ir gėrimu, butu ir drabužiais. „Išvadavimas" yra istorinis, o ne minties dalykas, ir prie jo atves istoriniai santykiai, pramonės, prekybos, žemdirbystės, bendravimo būklė...* [2] ir dar, sutinkamai su skirtingomis jų išsivystymo pakopomis, substancijos, subjekto, savimonės ir grynosios kritikos nesąmonę, visai taip pat, kaip religinę ir teologinę nesąmonę, ir po to ją vėl pašalins, kai jų vystymasis bus gerokai pažengęs į priekį**. Aišku, tokioje šalyje, kokia yra Vokietija, kur istorinis vystymasis yra pasigailėjimo vertas,— šie judėjimai grynosios minties srityje, ta išaukštinta ir neveikli elgetystė, atstoja istorinių judėjimų stoką, įsigali, ir prieš juos reikia kovoti. Tačiau ši kova turi vietinę reikšmę***.

[2. Fojerbacho materializmo stebėtojiškumo ir nenuoseklumo kritika]

...****[8] iš tikrųjų ir *praktiniam* materialistui, t. y. *komunistui,* svarbiausia yra surevoliucinti esamą pasaulį, praktiškai stoti prieš esamą padėtį ir ją pakeisti. Jei Fojerbacho veikaluose kartais ir randamos panašios pažiūros, tai vis dėlto jos niekuomet neprašoka atskirų spėliojimų ir visai jo pasaulėžiūrai daro per menką įtaką, kad būtų galima jose įžvelgti ką nors daugiau, negu išvystomas užuomazgas. Fojerbacho jutiminio pasaulio „supratimas" apsiriboja, iš vienos pusės, tik šio pasaulio stebėjimu, iš antros — vien jutimu. Fojerbachas kalba apie *„tiesiog* žmogų", užuot kalbėjęs apie „tikrą, istorinį žmogų". *„Tiesiog* žmogus" iš tikrųjų yra „vokietis". Pirmuoju atveju, *stebėdamas* jutiminį pasaulį, Fojerbachas neišvengiamai susiduria su daiktais, kurie prieštarauja jo sąmonei ir jausmui, pažeidžia jo suponuojamą visų jutiminio pasaulio dalių harmoniją ir ypač žmogaus ir gamtos harmoniją*****. Norėdamas pašalinti šią kliūtį, jis priverstas gelbėtis kažkokiu dvejopu stebėjimu, kuris yra tarp kasdieniško stebėjimo, leidžiančio matyti vien tai, kas „yra panosėje", ir tobulesnio, filosofinio stebėjimo, leidžiančio įžvelgti „tikrąją" daiktų „esmę". Jis nepastebi, kad jį supantis jutiminis pasaulis nėra kažkoks betarpiškai nuo amžių duotas, visada sau lygus daiktas, o yra pramonės ir visuomenės būklės produktas, ir būtent ta prasme, kad jis yra istorijos produktas, daugelio kartų

* Rankraštis apgadintas: atplėštas apatinis lapo kraštas, trūksta vienos eilutės teksto. *Red.*

** Markso pastaba paraštėje: „Frazės ir tikras judėjimas. Frazių reikšmė Vokietijai". *Red.*

*** Markso pastaba paraštėje: „Kalba yra tikrovės kalba". *Red.*

**** Čia trūksta penkių rankraščio puslapių. *Red.*

***** N. B. Fojerbacho klaida yra ne ta, kad panosėje esančią jutiminę *regimybę* jis pajungia jutiminei tikrovei, kuri nustatoma tiksliau tiriant jutiminius faktus, o ta, kad galiausiai jis negali susidoroti su jutimiškumu, nepažvelgdamas į jį *filosofo* „akimis", t. y. pro jo „akinius". *Red.*

veiklos rezultatas; kiekviena jų stovėjo ant ankstesnės kartos pečių, toliau vystė jos pramonę bei jos bendravimo būdą ir pagal besikeičiančius poreikius keitė socialinę jos santvarką. Net paprasčiausio „jutiminio tikrumo" daiktai jam yra duoti tik visuomeninio vystymosi, pramonės ir prekybinio bendravimo dėka. Kaip žinoma, vyšnia, beveik kaip visi vaismedžiai, buvo pasodinta mūsų zonoje tik prieš keletą šimtmečių *prekybos* dėka, ir todėl ji buvo duota Fojerbacho „jutiminiam tikrumui" tik [9] *dėl* šio tam tikros visuomenės veiksmo tam tikru laiku.

Beje, taip suprantant daiktus, kai jie imami tokie, kokie jie iš tikrųjų yra ir kaip jie atsirado, kiekviena gilios minties filosofinė problema — toliau tai bus parodyta dar aiškiau — visai paprastai suvedama į tam tikrą empirinį faktą. Paimkime, pavyzdžiui, tokį svarbų klausimą, kaip žmogaus santykis su gamta (arba, kaip sako Brunas (p. 110)[9], „priešingumai gamtoje ir istorijoje", tartum tai būtų du vienas nuo kito atskirti „daiktai", tartum žmogus neturėtų visada prieš akis istorinės gamtos ir gamtinės istorijos), kuris davė akstiną visiems „be galo dideliems kūriniams"* apie „substanciją" ir „savimonę". Šis klausimas savaime išnyksta, kai turima galvoje, kad garsioji „žmogaus ir gamtos vienybė" visada buvo pramonėje, keisdamasi kiekvienoje epochoje priklausomai nuo didesnio ar mažesnio pramonės išsivystymo, taip pat kaip ir žmogaus „kova" su gamta, skatinanti jo gamybinių jėgų vystymąsi atitinkamu pagrindu. Pramonė ir prekyba, pragyvenimo reikmenų gamyba ir mainai, iš savo pusės, sąlygoja paskirstymą, įvairių visuomeninių klasių atsiribojimą, o tai savo ruožtu sąlygoja jų judėjimo formas. Ir štai išeina, kad, pavyzdžiui, Mančesteryje Fojerbachas mato vien fabrikus ir mašinas, o prieš šimtą metų ten tebuvo verpimo rateliai ir audimo staklės, arba Romos Kampanijoje jis randa tik ganyklas ir pelkes, o Augusto laikais būtų radęs ten tik ištisinius vynuogynus ir Romos kapitalistų vilas. Fojerbachas ypač kalba apie gamtotyros gamtos stebėjimą, mini paslaptis, kurios yra prieinamos tik fiziko ir chemiko akiai. Bet kas gi būtų gamtotyra be pramonės ir prekybos? Net ši „grynoji" gamtotyra įgauna savo tikslą, kaip ir savo medžiagą, tik prekybos ir pramonės dėka, jutiminės žmonių veiklos dėka. Ši veikla, šis nuolatinis jutiminis darbas ir kūryba, ši gamyba yra toks tvirtas viso jutiminio pasaulio, koks jis dabar yra, pagrindas, kad jeigu ji bent vieneriems metams nutrūktų, tai Fojerbachas išvystų didžiulius pakitimus ne tik gamtos pasaulyje,— labai greitai neliktų ir viso žmonių pasaulio, ir paties Fojerbacho sugebėjimo stebėti, ir net jo paties egzistavimo. Be abejo, čia lieka išorinės gamtos prioritetas, ir visa tai, aišku, netaikytina pirminiams, generatio aequivoca** būdu atsiradusiems žmonėms. Tačiau šis skyrimas turi prasmę tik tiek, kiek į žmogų žiūrima kaip į kažką skirtinga nuo gamtos. Tarp kita ko, ši anksčiau žmonių istorijos buvusi gamta yra ne ta gamta, kurioje gyvena Fojerbachas; tai yra gamta, kuri, nebent išskyrus atskiras Australijos naujesnės kilmės koralų

* *Getė.* „Faustas", „Prologas danguje". *Red.*

** — savaiminio gimimo. *Red.*

salas, dabar jau niekur nebeegzistuoja, taigi nebeegzistuoja ir Fojerbachui.

Tiesa, Fojerbachas turi [10] tą didžiulį pranašumą prieš „grynuosius" materialistus, kad jis ir žmogų laiko „jutiminiu objektu"; tačiau, jau nekalbant apie tai, kad jis į žmogų žiūri tik kaip į „jutiminį objektą", o ne kaip į „jutiminę veiklą", nes ir čia jis lieka teorijos sferoje ir nagrinėja žmones, neatsižvelgdamas į esamą visuomeninį jų sąryšį, į juos supančias gyvenimo sąlygas, kurios padarė juos tuo, kas jie iš tikrųjų yra,— jau nekalbant apie tai, Fojerbachas niekada neprieina prie tikrai egzistuojančių veiklių žmonių, o sustoja prie abstrakcijos „žmogus" ir pasitenkina tik tuo, kad pripažįsta „tikrąjį, individualųjį, kūniškąjį žmogų" suvokimo srityje, t. y. jis nepažįsta jokių kitų „žmogiškų santykių", „žmogaus santykio su žmogumi", išskyrus meilę ir draugystę, be to, dar suidealintą. Jis nekritikuoja dabartinių gyvenimo santykių. Tad Fojerbachas niekada neįstengia suprasti jutiminio pasaulio kaip sutelktinės, gyvos, jutiminės jį sudarančių individų *veiklos* ir todėl, matydamas, pavyzdžiui, vietoj sveikų žmonių minią skrupulu ir džiova sergančių, darbo nukamuotų vargšų, yra priverstas griebtis „aukštesnio stebėjimo" ir idealaus „giminės išlyginimo", t. y. vėl nuklysti į idealizmą kaip tik ten, kur komunistinis materialistas mato tiek pramonės, tiek ir visuomeninės santvarkos esminio pertvarkymo būtinumą ir kartu sąlygą.

Kiek Fojerbachas yra materialistas, istorija yra anapus jo akiračio, o kiek jis nagrinėja istoriją — jis iš viso nematerialistas. Jam materializmas ir istorija yra vienas nuo kito visai atskirti; beje, tai aišku jau iš to, ką esame pasakę*.

[3. Pirminiai istoriniai santykiai, arba pagrindinės socialinės veiklos pusės: pragyvenimo reikmenų gamyba, naujų poreikių kūrimas, žmonių gamyba (šeima), bendravimas, sąmonė]

[11]** Susidurdami su laisvais nuo bet kokių prielaidų vokiečiais, mes visų pirma turime konstatuoti pirmąją bet kokio žmonių egzistavimo, taigi ir bet kokios istorijos prielaidą, būtent tą prielaidą, jog žmonėms reikia turėti galimybę gyventi, kad jie galėtų „daryti istoriją"***. O gyvenimui pirmiausia reikalingas maistas ir gėrimas, butas, drabužiai ir dar kai kas****. Taigi pirmasis istorinis aktas yra reikalingų šiems poreikiams patenkinti reikmenų gami-

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Tačiau jei mes čia plačiau kalbame apie istoriją, tai tik todėl, kad vokiečiai, vartodami žodžius „istorija" ir „istorinis", vaizduojasi viską, tik ne tikrovę; puikus to pavyzdys yra „pamokslautojas" šventasis Brunas". *Red.*

** Markso pastaba paraštėje: „*Istorija*". *Red.*

*** Plg. šio leidinio 37 p. *Red.*

**** Markso pastaba paraštėje: „Hegelis[10]. Geologinės, hidrografinės ir t. t. sąlygos. Žmonių kūnai. Poreikis, darbas". *Red.*

nimas, paties materialinio gyvenimo gamyba. Ir tai yra toks istorinis aktas, tokia pagrindinė bet kokios istorijos sąlyga, kuri (ir šiandien, kaip ir prieš tūkstančius metų) turi būti vykdoma kasdien ir kas valandą jau vien tam, kad žmonės galėtų gyventi. Net jeigu jutimiškumas suvedamas, kaip daro šventasis Brunas, į tokį minimumą, kaip lazda[11], tai ir jo prielaida yra veikla šiai lazdai pagaminti. Todėl, norint suvokti bet kurią istorinę tikrovę, pirmiausia reikia atsižvelgti į nurodytą pagrindinį faktą, visą to fakto reikšmę bei visą jo apimtį ir skirti jam tokią vietą, kokios jis vertas. Kaip žinome, vokiečiai niekada to nedarė, todėl jie niekada neturėjo *žemiško* istorijos pagrindo, vadinasi, ir nė vieno istoriko. Prancūzai ir anglai, nors jie ir labai vienašališkai suprato šio fakto sąryšį su vadinamąja istorija,— ypač kol jie buvo politinės ideologijos nelaisvėje,— vis dėlto pirmieji pamėgino suteikti istoriografijai materialistinį pagrindą, pirmą kartą parašydami civilinės visuomenės, prekybos ir pramonės istorijas.

Antra yra tai, [12] kad pats pirmas patenkintas poreikis, patenkinimo veiksmas ir jau įsigytas patenkinimo įrankis skatina naujus poreikius,— ir šis naujų poreikių sukūrimas yra pirmasis istorinis aktas. Iš to tuoj paaiškėja, kieno dvasios kūdikis yra didžioji istorinė vokiečių išmintis, kad ten, kur jiems trūksta pozityvios medžiagos ir kur nekalbama nei apie teologines, nei politines arba literatūrines nesąmones,— ten nesą ir jokios istorijos, o esąs tik „priešistorinis laikas"; šiuo atveju mums visai nepaaiškinama, kuriuo būdu nuo šios „priešistorijo" nesąmonės pereinama prie tikrosios istorijos, nors, antra vertus, jų istorinė spekuliacija ypač noriai įninka į šį „priešistorijį", nes čia ji laiko save užtikrinta, kad neįsibraus „grubus faktas", ir kartu gali duoti visišką laisvę savo spekuliatyviniams polinkiams, laisvę kurti ir griauti tūkstančius hipotezių.

Trečiasis santykis, kuris čia nuo pat pradžios įsijungia į istorijos raidą, yra tas, kad žmonės, kurie kasdien iš naujo kuria savo gyvenimą, pradeda gaminti kitus žmones, daugintis: tai — santykis tarp vyro ir žmonos, tėvų ir vaikų, *šeima*. Ši šeima, kuri iš pradžių yra vienintelis socialinis santykis, vėliau, kai pagausėję poreikiai sukuria naujus visuomeninius santykius, o padidėjęs žmonių skaičius — naujus poreikius, tampa priklausomu santykiu (išskyrus Vokietiją), ir tuomet ji turi būti traktuojama bei nagrinėjama pagal esamus empirinius duomenis, o ne pagal „šeimos sąvoką", kaip paprastai daroma Vokietijoje.

Tarp kita ko, šias tris socialinės veiklos puses reikia suprasti ne kaip tris skirtingas pakopas, o tik kaip tris puses, arba — kad būtų aišku vokiečiams — kaip tris „momentus", kurie kartu egzistavo nuo pat istorijos pradžios, nuo pat pirmųjų žmonių ir kurie tebegalioja istorijoje dar ir šiandieną.

Gyvenimo gamyba — tiek savo gyvenimo dirbant, tiek ir svetimo gimdant — jau iš karto pasireiškia kaip dvejopas [13] santykis: iš vienos pusės, kaip gamtinis, iš antros — kaip visuomeninis santykis, visuomeninis ta prasme, kad čia turima galvoje bendra

daugelio individų veikla, vis tiek, kokiomis sąlygomis, kokiu būdu ji bepasireikštų ir kokį tikslą beturėtų. Iš to išeina, kad tam tikras gamybos būdas arba tam tikra pramonės pakopa visada yra susiję su tam tikru bendros veiklos būdu, su tam tikra visuomenės pakopa, kad pats šis bendros veiklos būdas yra „gamybinė jėga", kad žmonėms prieinamų gamybinių jėgų visuma sąlygoja visuomeninę būklę, vadinasi, kad „žmonijos istoriją" visada reikia tyrinėti ir aiškinti kaip susijusią su pramonės ir mainų istorija. Bet aišku yra ir tai, kad Vokietijoje tokia istorija negali būti parašyta, nes tam tikslui vokiečiams trūksta ne tik sugebėjimo suprasti ir medžiagos, bet ir „jutiminio tikrumo"; o anapus Reino negalima įgyti apie šiuos dalykus jokio patyrimo, nes ten jau nebevyksta jokia istorija. Tad jau iš pat pradžios iškyla aikštėn materialistinis žmonių savitarpio ryšys, sąlygojamas poreikių bei gamybos būdo ir toks pat senas, kaip ir patys žmonės. Šis ryšys įgauna vis naujas formas ir tuo būdu sudaro „istoriją", visai nereikalaudamas, kad egzistuotų kokia nors politinė arba religinė nesąmonė, kuri dar papildomai jungtų žmones.

Tik dabar, kai išnagrinėjome keturis pradinių, istorinių santykių momentus, keturias jų puses, mes matome, kad žmogus turi ir „sąmonę"*. Bet ir ši sąmonė ne iš pat pradžios yra „gryna" sąmonė. „Dvasią" iš pat pradžios slegia [14] prakeikimas būti „apsunkintai" materijos, kuri čia pasireiškia judančių oro sluoksnių, garsų, trumpai tariant, kalbos pavidalu. Kalba yra tokia pat sena, kaip ir sąmonė; kalba *yra* praktinė, taip pat kitiems žmonėms egzistuojanti, vadinasi, tik tuo būdu ir man pačiam egzistuojanti reali sąmonė; kalba, kaip ir sąmonė, atsiranda tik iš poreikio, iš būtino reikalo bendrauti su kitais žmonėmis**. Ten, kur yra santykis, jis yra man; gyvulys su niekuo *„nesantykiuoja"*, iš viso „nesantykiuoja"; gyvuliui jo santykis su kitais nėra tikrasis santykis. Vadinasi, sąmonė jau iš pat pradžios yra visuomeninis produktas ir juo lieka, kol iš viso egzistuoja žmonės. Žinoma, sąmonė pradžioje tėra *artimiausios* jutimiškai suvokiamos aplinkos įsisąmoninimas ir įsisąmoninimas ribotų ryšių su kitais asmenimis bei daiktais, esančiais pradedančio save įsisąmoninti individo išorėje; kartu ji yra įsisąmoninimas gamtos, kuri iš pradžių iškyla žmonėms kaip jiems visai svetima, visagalė ir neįveikiama jėga, su kuria žmonės santykiuoja grynai gyvuliškai ir kuriai jie paklūsta kaip gyvuliai; vadinasi, tai yra grynai gyvuliškas gamtos įsisąmoninimas (gamtos religija).

Čia iš karto matyti, kad šią gamtos religiją, arba šį tokio pobūdžio santykiavimą su gamta, sąlygoja visuomenės forma, ir atvirkščiai. Čia, kaip ir visur, gamtos ir žmogaus tapatumas pasireiškia ir tuo, kad ribotą žmonių santykiavimą su gamta sąlygoja ribotas jų tarpusavio santykiavimas, o ribotą jų tarpusavio santykia-

---

* Markso pastaba paraštėje: „Žmonės turi istoriją, nes jie turi *gaminti* savo gyvenimą, ir būtent turi gaminti jį *tam tikru* būdu. Tai, kaip ir jų sąmonę, sąlygoja fizinė jų organizacija". *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „Mano santykis su mano aplinka yra mano sąmonė". *Red.*

vimą — jų ribotas santykis su gamta, ir būtent todėl, kad gamta istorijos dar beveik nėra pakeista; bet, iš antros pusės, supratimas, kad būtina užmegzti ryšius su aplinkiniais individais, yra pradžia įsisąmoninimo, kad žmogus iš viso gyvena visuomenėje. Ši pradžia yra tokio pat gyvuliško pobūdžio, kaip ir pats visuomeninis gyvenimas šioje pakopoje; tai grynai kaimeninė sąmonė, ir žmogus čia skiriasi nuo avino tik tuo, kad sąmonė jam pakeičia instinktą, arba kad jo instinktas yra įsisąmonintas. Ši aviniška, arba gentinė, sąmonė toliau vystosi ir lavėja, didėjant produktyvumui, gausėjant poreikiams ir [15] augant gyventojų skaičiui, kuris sudaro ir vieno, ir kito pagrindą. Kartu vystosi ir darbo pasidalijimas, kuris iš pradžių tebuvo darbo pasidalijimas lytinio akto metu, o paskiau — darbo pasidalijimas, atsirandąs savaime arba „natūraliai" dėl įgimtų gabumų (pvz., fizinės jėgos), poreikių, atsitiktinumų ir t. t. ir t. t. Darbo pasidalijimas tampa tikru pasidalijimu tik nuo to momento, kai atsiranda materialinio ir dvasinio darbo pasidalijimas*. Nuo šio momento sąmonė *gali* iš tikrųjų įsivaizduoti, kad ji yra kažkas kita, negu esamos praktikos įsisąmoninimas, kad ji *iš tikrųjų* gali kažką vaizduotis, nesivaizduodama ko nors tikro,— nuo šio momento sąmonė darosi pajėgi emancipuotis nuo pasaulio ir gali pradėti kurti „gryną" teoriją, teologiją, filosofiją, moralę ir t. t. Bet dargi tuo atveju, kai ta teorija, teologija, filosofija, moralė ir t. t. ima prieštarauti esamiems santykiams, tai gali įvykti vien dėl to, kad esamieji visuomeniniai santykiai ėmė prieštarauti esamai gamybinei jėgai. Beje, nacijos vidaus santykiuose tai gali įvykti ir dėl to, kad prieštaravimas pasireiškia ne šiuose nacionaliniuose rėmuose, o tarp šios nacionalinės sąmonės ir kitų nacijų praktikos**, t. y. tarp nacijos nacionalinės ir jos visuotinės sąmonės (kaip yra šiuo metu Vokietijoje). Kadangi šis prieštaravimas pasireiškia vien kaip prieštaravimas nacionalinėje sąmonėje, todėl tokiai nacijai tuomet atrodo, kad ir kova apsiriboja šiuo nacionaliniu šlamštu.

[16] Pagaliau visai nesvarbu, ko imsis pati sąmonė; iš viso to šlamšto mes tegauname vieną rezultatą, būtent, kad tie trys momentai — gamybinė jėga, visuomeninė būklė ir sąmonė — gali ir turi imti vienas kitam prieštarauti, nes *darbo pasidalijimas* daro galimu, dar daugiau, tikru dalyku tai, kad dvasinė ir materialinė veikla***, malonumas ir darbas, gamyba ir vartojimas tenka skirtingiems individams; pasiekti, kad jie vienas kitam neprieštarautų, galima tik vėl pašalinant darbo pasidalijimą. Pagaliau savaime suprantama, kad „šmėklos", „saitai", „aukštesnė būtybė", „sąvoka", „abejonė" tėra idealistinė, dvasinė tariamai izoliuoto individo išraiška, jo vaizdinys apie labai empiriškus varžtus ir ribas, kuriuose veikia gyvenimo gamybos būdas ir su juo susijusi bendravimo forma.

* Markso pastaba paraštėje: „Su tuo sutampa pirmoji ideologų forma, *kunigai*". *Red.*

** Markso pastaba paraštėje: „*Religija*. Vokiečiai su *ideologija* kaip tokia". *Red.*

*** Išbraukta Markso pastaba paraštėje: „veikla ir mąstymas, t. y. veikla be minties ir neveiklus mąstymas". *Red.*

[4. Visuomeninis darbo pasidalijimas ir jo pasekmės: privatinė nuosavybė, valstybė, socialinės veiklos „susvetimėjimas"]

Kartu su darbo pasidalijimu, kuriame glūdi visi šie prieštaravimai ir kuris savo ruožtu yra pagrįstas natūraliai atsiradusiu darbo pasidalijimu šeimoje ir visuomenės suskilimu į atskiras, viena kitai priešpriešines šeimas,— kartu su šiuo darbo pasidalijimu yra duotas ir *paskirstymas*, ir būtent tiek kiekybiškai, tiek ir kokybiškai *nelygus* darbo ir jo gaminių paskirstymas, vadinasi, yra duota nuosavybė, [17] kurios užuomazga ir pirmoji forma jau yra šeimoje, kur žmona ir vaikai yra vyro vergai. Vergovė šeimoje — tiesa, dar labai primityvi ir paslėpta — yra pirmoji nuosavybė, kuri, tarp kita ko, jau ir tokia visai atitinka šiuolaikinių ekonomistų apibrėžimą, pagal kurį nuosavybė yra disponavimas svetima darbo jėga. Beje, darbo pasidalijimas ir privatinė nuosavybė yra identiški posakiai: vienu atveju apie veiklą pasakoma tas pat, kas kitu atveju pasakoma apie veiklos produktą.

Toliau, kartu su darbo pasidalijimu yra duotas prieštaravimas tarp atskiro individo arba atskiros šeimos intereso ir visų vienas su kitu bendraujančių individų bendro intereso; ir šis bendras interesas egzistuoja ne tik vaizduotėje kaip „visuotinybė", bet pirmiausia tikrovėje kaip individų, tarp kurių yra padalytas darbas, savitarpio priklausomybė.

Kaip tik dėl šio prieštaravimo tarp atskiro ir bendro intereso bendras interesas, pasireiškiantis kaip *valstybė*, įgauna savarankišką formą, atitrūkusią nuo tikrųjų — tiek atskirų, tiek ir bendrų — interesų, ir kartu iliuzinę bendrumo formą. Bet tai visada realiai remiasi kiekviename šeimos arba genties konglomerate esančiais saitais, tokiais kaip kūnas ir kraujas, kalba, darbo pasidalijimas didesniu mastu ir kitokie interesai, o ypač, kaip mes toliau parodysime, remiasi darbo pasidalijimo jau sąlygotų klasių interesais, klasių, kurios kiekvienoje tokioje žmonių visumoje viena nuo kitos atsiskiria ir kurių viena viešpatauja visoms kitoms. Iš to išeina, kad bet kokia valstybėje vykstanti kova — kova tarp demokratijos, aristokratijos ir monarchijos, kova dėl rinkimų teisės ir t. t. ir t. t.— yra ne kas kita, kaip iliuzinės formos, kuriomis vyksta tikroji įvairių klasių savitarpio kova (apie tai vokiečių teoretikai neturi nė mažiausio supratimo, nors metraštyje „Deutsch-Französische Jahrbücher"[12] ir „Šventojoje šeimoje"* jiems buvo gana aiškiai tai nurodyta). Iš to toliau išeina, kad kiekviena viešpatauti siekianti klasė,— net jeigu jos viešpatavimą sąlygoja, kaip yra proletariato atveju, visos senosios visuomeninės formos ir apskritai viešpatavimo panaikinimas,— pirmiausia turi išsikovoti politinę valdžią, kad savo interesą galėtų pavaizduoti vėl kaip visuotinį, ir tai padaryti ji priversta iš pat pradžių.

---

* Žr. *K. Marksas* ir *F. Engelsas*. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, Vilnius, 1960. *Red.*

Kaip tik todėl, kad individai siekia *tik* savo atskiro intereso, kuris jiems nesutampa su jų bendruoju interesu, ir kad visuotinybė iš viso yra iliuzinė bendrumo forma, ši visuotinybė pasireiškia kaip jiems „svetimas", [18] nuo jų „nepriklausomas", vėl kaip atskiras ir savotiškas „visuotinis" interesas, kitaip tariant, jie patys turi veikti šio susiskaldymo sąlygomis, kaip kad yra demokratijos atveju. Antra vertus, *praktinė* kova šių atskirų interesų, kurie *iš tikrųjų* visada yra priešpriešiniai bendriems ir iliuzoriškai bendriems interesams, padaro būtiną pasireiškiančio kaip valstybė iliuzinio „visuotinio" intereso *praktinį* įsikišimą ir atskirų interesų pažabojimą*.

[17] Ir pagaliau darbo pasidalijimas mums iš karto duoda tokį pirmąjį pavyzdį: kol žmonės gyvena gaivališkai susidariusioje visuomenėje, taigi kol atskiras ir bendras interesas yra vienas nuo kito atitrūkę, t. y. kol veikla padalyta ne savo valia, o gaivališkai,— žmogaus veikla pasidaro jam pačiam svetima, priešiška jėga, kurios jis yra pavergiamas, užuot viešpatavęs jai. Mat, kai tik atsiranda darbo pasidalijimas, kiekvienas gauna tam tikrą, išimtinę veiklos sferą, kuri jam primetama ir iš kurios jis negali ištrūkti: jis yra medžiotojas, žvejys arba piemuo, arba kritinis kritikas ir turi likti toks, jei nenori netekti pragyvenimo reikmenų,— tuo tarpu komunistinėje visuomenėje, kur niekas neturi išimtinės veiklos sferos ir dėl to kiekvienas gali lavintis bet kurioje šakoje, visuomenė reguliuoja visą gamybą ir kaip tik tuo žmogų įgalina šiandien daryti viena, o rytoj — kita, iš ryto medžioti, popiet žvejoti, vakare prižiūrėti gyvulius, po vakarienės — kritikuoti,— kaip širdis geidžia,— nepasidarant dėl to medžiotoju, žveju, piemeniu arba kritiku.

[18] Tas socialinės veiklos įsitvirtinimas, tas mūsų pačių produkto konsolidavimasis į kažkokią daiktinę jėgą, kuri viešpatauja mums, išsprūsta iš mūsų kontrolės, prieštarauja mūsų lūkesčiams ir niekais paverčia mūsų apskaičiavimus, ir yra vienas pagrindinių ligšiolinės istorijos raidos momentų. Socialinė jėga, t. y. pagausinta gamybinė jėga, atsirandanti dėl darbo pasidalijimo sąlygojamos bendros įvairių individų veiklos, atrodo šiems individams,— nes pati bendra veikla atsiranda ne laisva valia, o gaivališkai,— ne kaip jų pačių suvienyta jėga, bet kaip kažkokia svetima, už jų stovinti valdžia, apie kurios atsiradimą ir vystymąsi jie nieko nežino. Taigi jie jau nebegali viešpatauti šiai jėgai,— priešingai, pastaroji dabar pereina eilę savo fazių ir vystymosi pakopų, kurios ne tik nepriklauso nuo žmonių valios ir elgesio, bet, atvirkščiai, diriguoja šiai valiai ir šiam elgesiui**. Kaip priešingu atveju galėtų, pavyzdžiui, nuosavybė apskritai turėti kokią nors istoriją, įgauti įvairias formas, kaip galėtų, pavyzdžiui, žemės nuosavybė, turėdama Prancūzijoje parcelinę formą, priklausomai nuo įvairių esamų prielaidų centralizuotis nedaugelyje rankų, o Anglijoje, būdama susitelkusi nedaugelyje rankų, palaipsniui įgauti parcelinę formą, kaip kad iš tikrųjų

* Šios dvi paskutinės pastraipos įrašytos Engelso ranka paraštėje. *Red.*

** Prie šios vietos paraštėje Marksas įrašė tekstą, kuris šiame leidinyje pateikiamas betarpiškai po šios pastraipos kaip pirmosios dvi sekančio paragrafo pastraipos. *Red.*

yra šiuo metu? Arba kaip atsitinka, kad prekyba, kuri juk yra ne kas kita, kaip įvairių individų ir šalių gaminių mainai, viešpatauja visam pasauliui dėl paklausos ir pasiūlos santykio, kuris, kaip sako vienas anglų ekonomistas, stūkso tartum antikinis likimas viršum žemės, nematoma ranka dalydamas žmonėms laimę ir nelaimę, kurdamas karalystes [19] ir jas griaudamas, pašaukdamas tautas gyventi ir priversdamas jas išnykti,— tuo tarpu panaikinus bazę, privatinę nuosavybę, įvedus komunistinį gamybos reguliavimą, kuris pašalina žmonių pažiūrą į savo gaminį kaip į kažką jiems svetimą,— taip pat išnyksta ir paklausos bei pasiūlos santykio viešpatavimas, ir žmonės vėl pradeda valdyti mainus, gamybą, savitarpio bendravimo būdą?

[5. Gamybinių jėgų išsivystymas kaip materialinė komunizmo prielaida]

[18] Žinoma, šis *„susvetimėjimas"*, išsitariant filosofams suprantama kalba, gali būti panaikintas tik esant dviem *praktinėms* prielaidoms. Kad šis susvetimėjimas pavirstų „nepakenčiama" jėga, t. y. tokia jėga, prieš kurią daroma revoliucija, jis turi paversti didžiulę žmonijos dalį visai „neturinčia nuosavybės" ir kartu prieštaraujančia esamam turto ir išsilavinimo pasauliui, o vieno ir kito prielaida yra didžiulis gamybinės jėgos išaugimas, aukštas jos išsivystymo laipsnis. Antra vertus, šis gamybinių jėgų išsivystymas (kai kartu su juo jau yra empiriškai įgyvendinta *pasaulinė istorinė*, o ne lokalinė žmonių būtis) yra absoliučiai būtina praktinė prielaida dar ir todėl, kad be jo *neturtas* tik virsta visuotiniu, o esant *skurdui*, vėl turėtų prasidėti kova dėl pragyvenimo reikmenų, vadinasi, turėtų atgyti visos senosios šlykštybės. Toliau, šis universalus gamybinių jėgų išsivystymas yra būtina prielaida dėl to, kad, tik jam esant, atsiranda *universalus* žmonių bendravimas, todėl, iš vienos pusės, toks reiškinys, kaip „nuosavybės neturinčios" masės, vienu metu pasirodo visose tautose (visuotinė konkurencija), kurių kiekviena pasidaro priklausoma nuo perversmų kitose tautose,— ir pagaliau lokalinius individus pakeičia *pasauliniai istoriniai*, empiriškai universalūs individai. Be šito 1) komunizmas galėtų egzistuoti tik kaip vietinis reiškinys, 2) pačios bendravimo *jėgos* negalėtų išsivystyti kaip *universalios*, todėl ir kaip nepakenčiamos jėgos: jos liktų naminių prietarų „aplinkybėmis", ir 3) bet koks bendravimo išsiplėtimas panaikintų lokalinį komunizmą. Empiriškai komunizmas yra galimas tik kaip viešpataujančių tautų veiksmas, atliktas „iš karto", vienu metu[13], o to prielaida yra universalus gamybinės jėgos išsivystymas ir su juo susijusio pasaulinio bendravimo išsivystymas*.

[19] Beje, prielaida to, kad yra gausybė žmonių, gyvenančių *tik* iš savo darbo,— gausybė darbo jėgos, kuri yra atskirta nuo kapitalo arba nuo galimybės bent ribotai patenkinti savo poreikius ir todėl apibūdinama jau ne tik kaip laikinai netenkanti paties šio darbo

---

* Šis tekstas tęsiamas sekančiame rankraščio puslapyje. Aukščiau jo yra Markso pastaba: *„Komunizmas". Red.*

kaip užtikrinto pragyvenimo šaltinio, bet ir kaip iš viso turinti labai netvirtą padėtį,— to prielaida dėl konkurencijos yra *pasaulinė rinka.* Taigi proletariatas gali egzistuoti tik *pasauline istorine prasme,* kaip kad komunizmas — jo veikimas — apskritai yra galimas tik kaip „pasaulinis istorinis" egzistavimas; o pasaulinis istorinis individų egzistavimas yra toks jų egzistavimas, kuris yra tiesiogiai susijęs su pasauline istorija.

[18] Komunizmas yra mums ne *būklė,* kuri turi būti sukurta, ne *idealas,* prie kurio turi prisiderinti tikrovė. Komunizmu mes vadiname *tikrąjį* judėjimą, kuris panaikina dabartinę būklę. Šio judėjimo sąlygos kyla iš dabar esančios prielaidos*.

* *

*

[19] Bendravimo forma, kurią visose ligšiolinėse istorijos pakopose sąlygojo esamos gamybinės jėgos ir kuri savo ruožtu sąlygojo jas, yra *civilinė visuomenė,* kurios prielaida ir pagrindas, kaip matyti jau iš ankstesnio dėstymo, yra paprasta šeima ir sudėtinga šeima, vadinamoji gentinė santvarka; civilinę visuomenę plačiau apibūdina tai, kas pasakyta anksčiau. Jau čia matyti, kad ši civilinė visuomenė yra tikrasis visos istorijos židinys ir tikroji jos arena, matyti tai, koks absurdiškas yra ankstesnis, tikrųjų santykių nepaisantis istorijos supratimas, kuris tesidomėjo skambiais vadovų ir valstybės veiksmais.

Lig šiol mes daugiausia nagrinėjome tik vieną žmonių veiklos pusę — *kaip* žmonės *veikia gamtą.* Antroji pusė, *kaip žmonės veikia žmones...***

Valstybės kilmė ir valstybės santykis su civiline visuomene***.

[6. Materialistinio istorijos supratimo išvados: istorinio proceso perimamumas, istorijos virtimas pasauline istorija, komunistinės revoliucijos būtinumas]

[20] Istorija yra ne kas kita, kaip nuosekli kaita atskirų kartų, kurių kiekviena naudoja visų ankstesnių kartų jai perduotas medžiagas, kapitalus, gamybines jėgas; todėl kiekviena karta, iš vienos pusės, tęsia perimtą veiklą visai pasikeitusiomis sąlygomis, o iš antros — modifikuoja senąsias sąlygas visai pasikeitusia veikla. O tai spekuliatyviai taip iškreipiama, jog atrodo, tartum vėlesnė istorija būtų ankstesnės tikslas, tartum, pavyzdžiui, pagrindinis Amerikos atradimo tikslas buvęs padėti sukelti prancūzų revoliuciją. Tuo būdu istorija gauna ypatingus savo tikslus ir virsta kažkokiu „asmeniu greta kitų asmenų" (tokių, kaip „Savimonė", „Kritika", „Vienintelis" ir t. t.). O iš tikrųjų tai, kas nusakoma tokiais žodžiais,

* Rankraštyje ši pastraipa yra Markso įrašyta aukščiau pirmosios šio paragrafo pastraipos. *Red.*

** Markso pastaba paraštėje: „Bendravimas ir gamybinė jėga". *Red.*

*** Puslapio pabaiga rankraštyje tuščia. Po to naujame puslapyje pradedamos dėstyti išvados, pagrįstos materialistiniu istorijos supratimu. *Red.*

kaip ankstesnės istorijos „paskirtis", „tikslas", „užuomazga", „idėja", yra ne kas kita, kaip abstrakcija iš vėlesnės istorijos, abstrakcija tos aktyvios įtakos, kurią ankstesnė istorija daro vėlesnei.

Kuo labiau išsiplečia šio vystymosi eigoje atskiros viena kitą veikiančios sferos, kuo labiau tobulėjantis gamybos būdas, bendravimas ir to sąlygojamas gaivališkas darbo pasidalijimas tarp įvairių nacijų naikina pirmykštį atskirų tautybių uždarumą, tuo labiau istorija tampa pasauline istorija. Pavyzdžiui, jei Anglijoje išrandama mašina, kuri atima duoną iš gausybės Indijos bei Kinijos darbininkų ir iš pagrindų pakeičia visą šių valstybių egzistavimo formą, tai šis išradimas tampa pasauliniu istoriniu faktu; visai taip pat cukrus ir kava parodė XIX amžiuje savo pasaulinę istorinę reikšmę tuo, kad dėl Napoleono kontinentinės sistemos[14] susidariusi šių produktų stoka paskatino vokiečius [21] sukilti prieš Napoleoną ir tuo būdu tapo realiu šlovingųjų 1813 metų išsivaduojamųjų karų pagrindu. Iš to išeina, kad šis istorijos virtimas pasauline istorija nėra kažkoks abstraktus „savimonės", pasaulinės dvasios arba dar kokios nors metafizinės šmėklos veiksmas, o yra visai materialus, empiriškai nustatomas faktas, kuriam teikia įrodymų kiekvienas individas, kai jis gyvena, valgo, geria ir rengiasi.

Ligšiolinėje istorijoje taip pat neabejotinai empirinis faktas yra ir tai, kad atskiri individai, plečiantis jų veiklai į pasaulinę istorinę veiklą, vis labiau buvo pavergiami jiems svetimos jėgos (kurios spaudimą jie taip pat vaizdavosi kaip vadinamosios pasaulinės dvasios ir kt. pinkles), kuri darėsi vis masiškesnė ir pagaliau pasireiškė kaip *pasaulinė rinka.* Bet lygiai taip pat empiriškai pagrįsta yra ir tai, kad ši vokiečių teoretikams tokia paslaptinga jėga bus panaikinta, komunistinei revoliucijai nuvertus esamą visuomenės santvarką (apie tai toliau) ir — kas yra tas pat — panaikinus privatinę nuosavybę; tada kiekvienas atskiras individas išsivaduos tokiu pat mastu, kokiu istorija pilnutinai virs pasauline istorija*. Tai, kad tikras dvasinis individo turtingumas visiškai priklauso nuo jo tikrųjų santykių turtingumo, yra aišku iš to, kas anksčiau pasakyta. Tik tai atskirus individus išvaduoja iš įvairių nacionalinių ir lokalinių varžtų, padeda užmegzti praktinius ryšius su viso pasaulio gamyba (taip pat ir su dvasine) ir įgalina naudotis ta visapusiška viso žemės rutulio gamyba (žmonių kūriniais). *Visapusišką* priklausomybę, tą gaivališką bendros *pasaulinės istorinės* individų veiklos formą, [22] komunistinė revoliucija paverčia kontrole ir sąmoningu viešpatavimu jėgoms, kurios, atsiradusios iš žmonių poveikio vieni kitiems, lig šiol jiems atrodė esančios visiškai svetimos ir kaip tokios jiems viešpatavo. Šią pažiūrą vėl galima traktuoti spekuliatyviai idealistiškai, t. y. fantastiškai, kaip „savaiminį giminės prasidėjimą" („visuomenė kaip subjektas"), vaizduojantis visą gretą vienas paskui kitą einančių ir savitarpyje susijusių individų kaip vieną vienintelį individą, atliekantį savęs gimdymo misteriją. Čia paaiškėja, kad nors individai tiek fiziškai, tiek ir dvasiškai kuria

* Markso pastaba paraštėje: *„Apie sąmonės gamybą". Red.*

vienas kitą, tačiau jie nekuria patys savęs nei šventojo Bruno nesąmonės dvasia, nei „Vienintelio", „sukurto" žmogaus prasme.

Pagaliau iš mūsų išvystyto istorijos supratimo gauname dar šiuos rezultatus: 1) besivystydamos gamybinės jėgos pasiekia tokią pakopą, kai atsiranda gamybinės jėgos ir bendravimo priemonės, kurios esamų santykių aplinkybėmis neša vien nelaimes ir yra jau nebe gamybinės, o griaunamosios jėgos (mašinos ir pinigai); kartu atsiranda klasė, kuri turi vilkti visus visuomenės sunkumus, nesinaudodama jos gėrybėmis, ir, būdama išstumta iš visuomenės, [23] neišvengiamai ima kuo griežčiausiai prieštarauti visoms kitoms klasėms; ši klasė sudaro daugumą visų visuomenės narių, ir būtent iš jos kyla supratimas, kad reikalinga nuodugni revoliucija; tai — komunistinė sąmonė, kuri, aišku, gali susidaryti ir kitose klasėse, joms supratus anos klasės padėtį; 2) sąlygos, kurios įgalina panaudoti tam tikras gamybines jėgas, yra tam tikros visuomenės klasės viešpatavimo sąlygos, ir būtent tos klasės, kurios socialinė, iš jos turto valdymo kylanti valdžia visada *praktiškai* idealistiškai pasireiškia atitinkama valstybės forma; todėl kiekviena revoliucinė kova nukreipiama prieš tą klasę, kuri lig tol viešpatavo*; 3) visos ligšiolinės revoliucijos visada palikdavo nepaliestą veiklos pobūdį ir tesiekė kitokio šios veiklos paskirstymo, darbo naujo padalijimo tarp kitų asmenų, o komunistinė revoliucija stoja prieš ligšiolinį veiklos *pobūdį*, pašalina *darbą*** ir panaikina bet kokių klasių viešpatavimą kartu su pačiomis klasėmis, kadangi šią revoliuciją vykdo ta klasė, kuri visuomenėje jau nebelaikoma klase, nebepripažįstama klase, kuri jau išreiškia visų klasių, tautybių ir t. t. suirimą dabartinėje visuomenėje, ir 4) tiek norint padaryti šią komunistinę sąmonę masišką, tiek ir pasiekti patį tikslą, reikia pakeisti daugybę žmonių, ir tai įmanoma padaryti tik praktiniu judėjimu, *revoliucija;* vadinasi, revoliucija reikalinga ne vien todėl, kad jokiu kitu būdu negalima nuversti *viešpataujančiosios* klasės, bet ir todėl, kad *nuverčianti* klasė tik revoliucijoje gali nusikratyti visomis senosiomis šlykštynėmis ir įgyti sugebėjimą kurti naują visuomenės pagrindą***.

---

* Markso pastaba paraštėje: „Šie žmonės yra suinteresuoti išsaugoti dabartinę gamybos būklę". *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „šiuolaikinę veiklos formą, kai viešpatavimas. . ." *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „Nors dėl to, kad revoliucija yra būtina, jau seniai sutinka visi tiek Prancūzijos, tiek Anglijos ir Vokietijos komunistai, šventasis Brunas ramiai tebesvajoja ir mano, kad „realusis humanizmas", t. y. komunizmas, keliamas „vieton spiritualizmo" (kuris iš viso neužima vietos), tik siekiant padaryti jį pagarbos objektu. Ir tada,— tebesvajoja jis,— „ateis pagaliau išganymas, žemė taps dangumi, o dangus — žeme". (Teologas vis niekaip negali užmiršti dangaus.) „Tuomet džiaugsmas ir palaima skambės dangiškomis harmonijomis per amžius" (p. 140)[9]. Šventasis bažnyčios tėvas gerokai nustebs, kai jį užklups paskutiniojo teismo diena, kurią visa tai įvyks,— diena, kurios aušra bus liepsnojančių miestų pašvaistė,— kai tarp šių „dangiškų harmonijų" pasigirs „Marselietės" bei „Karmanjolės" melodija ir būtinai kartu šaudys patrankos, o taktą muš giljotina; kai niekšinga „masė" ims staugti ça ira, ça ira ir, pasinaudodama žibinto stulpu[15], panaikins „savimonę". Šventasis Brunas mažiausiai turi pagrindo piešti sau paguodžiantį „amžinojo džiaugsmo ir palaimos" paveikslą. Mes atsisakome malonumo

[7. Reziumė apie materialistinį istorijos supratimą]

[24] Taigi šio istorijos supratimo esmė yra ta, kad jis reikalauja nagrinėti tikrąjį gamybos procesą, kaip tik remiantis materialine betarpiško gyvenimo gamyba, ir suprasti su šiuo gamybos būdu susijusią ir jo sukurtą bendravimo formą, tai yra civilinę visuomenę įvairiose jos pakopose, kaip visos istorijos pagrindą; kartu reikia nušviesti civilinės visuomenės veiklą kaip valstybės veiklą, išaiškinti, remiantis civiline visuomene, visus įvairius teorinius sąmonės kūrinius ir formas, religiją, filosofiją, moralę ir t. t. ir t. t., parodyti jų atsiradimo tuo pagrindu procesą, kad tada, žinoma, jau būtų galima nušviesti ir visą procesą kaip visumą (todėl ir šių įvairių jo pusių sąveiką). Šis istorijos supratimas, skirtingai nuo idealistinio, neieško kiekvienoje epochoje kokios nors kategorijos, bet visuomet laikosi tikro istorijos *pagrindo*, aiškina ne praktiką idėjomis, bet idėjines formas — materialine praktika, ir iš to padaro taip pat išvadą, kad visos sąmonės formos ir produktai gali būti sunaikinami ne dvasinės kritikos, ne ištirpdant juos „savimonėje" arba paverčiant „šmėklomis", „vaiduokliais", „keistybėmis"[16] ir t. t., o tik praktiškai sugriaunant realius visuomeninius santykius, iš kurių yra kilę šie idealistiniai plepalai,— kad ne kritika, o revoliucija yra istorijos, taip pat religijos, filosofijos ir bet kurių kitų teorijų varomoji jėga. Ši koncepcija parodo, kad istorija nesibaigia, ištirpdama „savimonėje" kaip „dvasia iš dvasios"*, bet kad kiekviena jos pakopa jau randa tam tikrą materialų rezultatą, tam tikrą gamybinių jėgų sumą, istoriškai susidariusį žmonių santykį su gamta ir vienas su kitu, randa ankstesnės kartos kiekvienai vėlesnei kartai perduodamą tam tikrą kiekį gamybinių jėgų, kapitalų ir aplinkybių, kurias, iš vienos pusės, naujoji karta nors ir keičia, bet kurios, iš antros pusės, nubrėžia jos pačios gyvenimo sąlygas ir lemia tam tikrą jos vystymąsi, specialų jos pobūdį. Vadinasi, ši koncepcija parodo, kad aplinkybės taip pat [25] kuria žmones, kaip žmonės kuria aplinkybes.

Ta gamybinių jėgų, kapitalų ir socialinių bendravimo formų suma, kurią kiekvienas individas ir kiekviena karta randa kaip kažką duota, yra realus pagrindas to, ką filosofai vaizdavosi kaip „substanciją" ir kaip „žmogaus esmę", ką jie dievino ir su kuo kovojo,— realus pagrindas, kuriam veikti ir daryti įtaką žmonių vystymuisi nė kiek nekliudo tai, kad šie filosofai, kaip „savimonė" ir kaip „Vieninteliai", prieš jį sukyla. Šios įvairių kartų jau randamos gyvenimo sąlygos lemia ir tai, ar bus periodiškai istorijoje pasikartojantys revoliuciniai sukrėtimai pakankamai stiprūs ar ne, kad galėtų sugriauti visos esamos tikrovės pagrindą; ir jeigu nėra šių materialių visuotinio perversmo elementų,— būtent, iš vienos pusės, tam tikrų

---

apriориškai konstruoti šventojo Bruno elgesį paskutiniojo teismo dieną. Taip pat sunku pasakyti, ar revoliuciją vykdančius proletarus reikia suprasti kaip „substanciją", kaip „masę", kuri nori nuversti kritiką, ar kaip dvasios „emanaciją", kuriai dar trūksta konsistencijos, reikalingos Bauerio mintims suvirškinti". *Red.*

* B. Bauerio posakis. *Red.*

gamybinių jėgų, iš antros, besiformuojančių revoliucinių masių, sukylančių ne tik prieš atskiras ankstesnės visuomenės sąlygas, bet ir prieš pačią ankstesnę „gyvenimo gamybą", prieš „visų veiklą", kuria ji remiasi,— jeigu šių materialių elementų nėra, tai, kaip įrodo komunizmo istorija, praktiniam vystymuisi neturi jokios reikšmės, kad šio perversmo *idėja* jau buvo pareikšta šimtus kartų.

[8. Viso ankstesnio, idealistinio istorijos supratimo, ypač pohegelinės vokiečių filosofijos, nepagrįstumas]

Visas ligšiolinis istorijos supratimas arba visiškai neatsižvelgė į šį tikrąjį istorijos pagrindą, arba telaikė jį antraeiliu dalyku, neturinčiu jokio ryšio su istoriniu procesu. Laikantis tokio požiūrio, istorija visada turėjo būti rašoma tik pagal šalia jos esantį mastelį, tikroji gyvenimo gamyba — vaizduojamasi kaip kažkas priešistoriška, tuo tarpu tai, kas yra istoriška,— kaip kažkas atitrūkęs nuo kasdieninio gyvenimo, esantis anapus ir ant pasaulio. Tuo pašalinamas iš istorijos žmonių santykis su gamta, o tai sukuria priešingumą tarp gamtos ir istorijos. Todėl ši koncepcija istorijoje tegalėjo įžvelgti politinius vadovų ir valstybės veiksmus ir religines bei apskritai teorines kovas ir, vaizduodama bet kurią istorinę epochą, buvo priversta *priimti tos epochos iliuzijas*. Pavyzdžiui, jei kuri nors epocha vaizduojasi, kad ją lemia grynai „politiniai" arba „religiniai" motyvai,— nors „religija" ir „politika" tėra tikrųjų jos motyvų formos,— tai jos istorikas priima šią nuomonę. Šių konkrečių žmonių tikrosios savo praktikos „įsivaizdavimas", jų „vaizdinys" apie ją virsta vienintele lemiančia ir aktyvia jėga, kuri viešpatauja šių žmonių praktikai ir ją lemia. Jei primityvi indų ir egiptiečių darbo pasidalijimo forma sukelia tų tautų valstybėje ir religijoje kastinę tvarką, tai istorikas tiki, kad kastinė tvarka [26] ir yra ta jėga, kuri sukūrė šią primityvią visuomeninę formą.

Kai prancūzai ir anglai laikosi bent politinės iliuzijos, kuri vis dėlto yra artimiausia tikrovei, vokiečiai sukaliojasi „grynosios dvasios" sferoje ir religinę iliuziją paverčia varomąja istorijos jėga. Hegelio istorijos filosofija yra paskutinis, savo „gryniausią išraišką" pasiekęs visos šios vokiečių istoriografijos vaisius, istoriografijos, kurioje kalbama ne apie tikruosius ir net ne apie politinius interesus, o apie grynąsias mintis. Ši istorijos filosofija vėliau ir šventajam Brunui turi atrodyti kaip eilė „minčių", kurios viena kitą ryja ir pagaliau išnyksta „savimonėje"*. Dar nuoseklesnis yra šventasis Maksas Štirneris, kuris visiškai nieko nežino apie tikrąją istoriją ir kuris istorinį procesą vaizduojasi tik kaip „riterių", plėšikų ir šmėklų istoriją, iš kurios vizijų jis, žinoma, tegali išsivaduoti, tik „bedievystės" padedamas. Ši pažiūra iš tikrųjų yra religinė: ji religinį žmogų daro pirminiu žmogumi, iš kurio kildina visą istoriją,

---

* Markso pastaba paraštėje: „Vadinamoji *objektyvioji* istoriografija kaip tik ir buvo istorinių santykių atitrauktai nuo veiklos nagrinėjimas. Reakcinis pobūdis". *Red.*

o tikrąją pragyvenimo reikmenų ir paties gyvenimo gamybą pakeičia savo vaizduotėje religine fantazijų gamyba.

Visas šis istorijos supratimas kartu su jo smukimu ir iš to kylančiais abejojimais bei svyravimais tėra *nacionalinis* vokiečių reikalas ir teturi tik *vietinį* interesą Vokietijai; toks, pavyzdžiui, yra pastaruoju metu ne kartą svarstytas svarbus klausimas: kaipgi iš tiesų galima „patekti iš dievo karalystės į žmonių karalystę", tartum ta „dievo karalystė" kada nors būtų egzistavusi kur nors kitur, negu vaizduotėje, o didžiai mokyti vyrai nebūtų nuolat gyvenę — patys to nežinodami — „žmonių karalystėje", į kurią jie dabar ieško kelio, ir tartum mokslinė pramoga,— nes tai yra ne kas kita, kaip pramoga,— siekiant išaiškinti kuriozišką šio teorinių dausų karalysčių susidarymo pobūdį, neturėtų, kaip tik atvirkščiai, parodyti, kad jos yra kilusios iš tikrų žemiškų santykių. Apskritai šie vokiečiai visada tesirūpina paversti kiekvieną jau buvusią nesąmonę [27] kokia nors kita išmone, t. y. jie mano, kad visa ši nesąmonė turi kažkokią ypatingą *prasmę,* kurią reikia atskleisti, tuo tarpu tos teorinės frazės yra aiškintinos, remiantis esamais tikraisiais santykiais. Tikrai, praktiškai panaikinti tas frazes, pašalinti šiuos vaizdinius iš žmonių sąmonės tegalima, kaip jau esame sakę, tik sąlygų pakeitimu, o ne teorinėmis dedukcijomis. Pagrindinei žmonių daliai, t. y. proletariatui, šių teorinių vaizdinių nėra, taigi jai nereikia jų ir panaikinti, o jeigu tie žmonės ir turėjo kadaise kokius nors teorinius vaizdinius, pavyzdžiui, religiją, tai aplinkybės jau seniai juos panaikino.

Grynai nacionalinį šių klausimų ir jų sprendimų pobūdį rodo dar ir tai, kad šie teoretikai visai rimtai tiki, jog įvairios chimeros, kaip „dievažmogis", „Žmogus" ir t. t., yra vadovavusios atskiroms istorijos epochoms, o šventasis Brunas nueina taip toli, jog teigia, kad tik „kritika ir kritikai darė istoriją"[17]. Ir kai šie teoretikai patys griebiasi istorinių konstrukcijų, jie, nepaprastai skubėdami, peršoka visą praeitį, iš karto pereidami nuo „mongolų"[18] prie tikrosios „turiningos" istorijos, būtent prie „Hallische Jahrbücher" bei „Deutsche Jahrbücher"[19] istorijos ir prie Hegelio mokyklos virtimo visuotinėmis peštynėmis istorijos. Visos kitos nacijos ir visi tikrieji įvykiai užmirštami, theatrum mundi* apribojama Leipcigo knygų muge ir „Kritikos", „Žmogaus" bei „Vienintelio"** savitarpio ginčeliais. O jei mūsų teoretikai ir imasi kartais nagrinėti iš tikrųjų istorines temas, pavyzdžiui, XVIII amžiaus istoriją, tai jie pateikia tik vaizdinių istoriją, atitrauktą nuo faktų ir praktinių procesų, kurie sudaro tų vaizdinių pagrindą; bet ir šią istoriją jie dėsto, tik siekdami pavaizduoti šią epochą kaip netobulą pradinę pakopą, kaip dar ribotą tikrosios istorinės epochos, t. y. vokiečių 1840—1844 metų filosofinės kovos epochos pirmtakę. Siekdami užsibrėžto tikslo — parašyti praeities istoriją, kad būtų kuo daugiau išryškinta kokios nors neistorinės asmenybės ir jos fantazijų šlovė,— jie visai nepamini tikrų istorinių įvykių, netgi tikrų istorinių politikos įsikišimų

* — pasaulio scena. *Red.*

** — t. y. B. Bauerio, L. Fojerbacho ir M. Štirnerio. *Red.*

į istorijos raidą, bet užtat pateikia pasakojimą, pagrįstą ne tyrinėjimais, o savavališkomis konstrukcijomis ir literatūriniais plepalais, kaip kad yra padaręs šventasis Brunas savo šiandien jau užmirštoje XVIII šimtmečio istorijoje[20]. Šie pasipūtėliai ir pagyrūnai minčių pirkliai, įsivaizduojantys, kad jiems be galo tolimi yra visokie nacionaliniai prietarai, praktiškai yra dar labiau nacionaliniu atžvilgiu riboti, negu aludžių filisteriai, svajojantys suvienyti Vokietiją. Kitų tautų darbų jie nelaiko istoriniais. Jie gyvena Vokietijoje, Vokietija [28] ir Vokietijai. Dainą apie Reiną[21] jie paverčia dvasine giesme ir užkariauja Elzasą bei Lotaringiją, apvogdami ne prancūzų valstybę, o prancūzų filosofiją, germanizuodami ne prancūzų provincijas, o prancūzų mintis. Ponas Venedėjus yra kosmopolitas, palyginus su šventaisiais Brunu ir Maksu, kurie, skelbdami pasaulinį teorijos viešpatavimą, iš tikrųjų skelbia pasaulinį Vokietijos viešpatavimą.

[9. Papildoma Fojerbacho, jo idealistinio istorijos supratimo kritika]

Iš visos šios analizės taip pat matyti, kaip smarkiai klysta Fojerbachas, kai jis („Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. 2), pasinaudodamas apibūdinimu „visuomeninis žmogus", pasiskelbia komunistu[22], paversdamas šį apibūdinimą „Žmogaus" predikatu ir manydamas, kad žodį „komunistas", kuris esamame pasaulyje reiškia tam tikros revoliucinės partijos šalininką, vėl galima paversti plika kategorija. Visa savo dedukcija dėl žmonių santykio vienas su kitu Fojerbachas teįrodinėja, kad žmonės yra reikalingi ir *visada buvo reikalingi* vienas kitam. Jis nori įtvirtinti sąmonėje šį faktą, vadinasi, kaip ir kiti teoretikai, jis tenori, kad būtų teisingai įsisąmonintas tam tikras *esamas* faktas, o tikras komunistas siekia panaikinti šią esamybę. Be to, mes visiškai pripažįstame, kad Fojerbachas, siekdamas įsąmoninti kaip tik *šį* faktą, eina taip toli, kaip iš viso gali eiti teoretikas, nenustodamas buvęs teoretiku ir filosofu. Tačiau būdinga, kad šventieji Brunas ir Maksas tikrąjį komunistą tuoj pakeičia Fojerbacho komunisto vaizdiniu; iš dalies jie tai daro jau todėl, kad ir su komunizmu galėtų kovoti kaip su „dvasia iš dvasios", kaip su filosofine kategorija, kaip su lygiu priešininku, o šventasis Brunas tai daro, vadovaudamasis ir pragmatiniais interesais.

Kaip pavyzdį, kuris rodo esamybės pripažinimą ir kartu jos nesupratimą,— tai Fojerbachui dar yra bendra su mūsų priešininkais,— priminsime tą „Ateities filosofijos" vietą, kur jis įrodinėja, kad daikto arba žmogaus būtis kartu yra ir jo esmė[23], kad tam tikros gyvulio arba žmogaus egzistavimo sąlygos, gyvenimo būdas ir veikla yra tai, kas patenkina jo „esmę". Į kiekvieną išimtį čia aiškiai žiūrima kaip į nelaimingą atsitiktinumą, kaip į nenormalumą, kurio negalima pakeisti. Taigi jei milijonai proletarų anaiptol nėra patenkinti savo gyvenimo sąlygomis, jeigu jų „būtis" [29] net mažiausiai neatitinka jų „esmės",— vadinasi, pagal minėtą vietą, tai yra neišvengiama nelaimė, kurią, esą, reikia ramiai kęsti. Tačiau šie

milijonai proletarų arba komunistų mano visai kitaip ir ilgainiui tai įrodys, kada jie praktiškai, revoliucijos būdu suderins savo „būtį" su savo „esme". Todėl panašiais atvejais Fojerbachas niekada nekalba apie žmogaus pasaulį, o kiekvieną kartą gelbstisi, pabėgdamas į išorinės gamtos sritį, ir, be to, *tokios* gamtos, kuri dar nėra pajungta žmonių viešpatavimui. Tačiau kiekvienas naujas išradimas, kiekvienas naujas pramonės žingsnis į priekį nuo šios srities atplėšia vis naują gabalą, ir tuo būdu dirva, kurioje auga pavyzdžiai panašiems Fojerbacho teiginiams, kaskart mažėja. Apsiribosime vienu teiginiu: žuvies „esmė" yra jos „būtis", vanduo. Upės žuvies „esmė" yra upės vanduo. Tačiau šis vanduo nustoja buvęs jos „esmė", jis tampa jau nebetinkama aplinka jai gyventi, kai tik ši upė bus pajungta pramonei, kai tik ji bus užteršta dažomosiomis medžiagomis ir kitokiomis atliekomis, kai tik ją pradės vagoti garlaiviai, kai tik jos vanduo bus nuleistas į kanalus, kur iš žuvies galima atimti jos gyvenimo aplinką, tiesiog nustojus tiekti vandenį. Visų panašių prieštaravimų paskelbimas neišvengiamu nenormalumu iš esmės nesiskiria nuo tos paguodos, kurią šventasis Maksas Štirneris teikia nepatenkintiesiems, sakydamas, kad šis prieštaravimas yra jų pačių prieštaravimas, ši bloga padėtis — jų pačių bloga padėtis, ir šiuo atveju jie gali arba, tai žinodami, nusiraminti, arba paslėpti savyje savo nepasitenkinimą, arba fantastiniu būdu sukelti maištą prieš šią padėtį. Taip pat maža tesiskiria ši Fojerbacho koncepcija ir nuo šventojo Bruno priekaišto: šios nelemtos aplinkybės kylančios iš to, kad tie, kuriuos ištiko nelaimė, įklimpo „substancijų" mėšle, nepasiekė „absoliutinės savimonės" ir nepažino šių blogų santykių kaip dvasios iš savo dvasios.

[C]

[1. Viešpataujančioji klasė ir viešpataujanti sąmonė. Kaip susidarė Hegelio vaizdinys apie dvasios viešpatavimą istorijoje]

[30] Viešpataujančiosios klasės mintys kiekvienoje epochoje yra viešpataujančios mintys, vadinasi, ta klasė, kuri yra viešpataujanti *materialinė* visuomenės jėga, kartu yra ir jos viešpataujanti *dvasinė* jėga. Klasė, turinti savo žinioje materialinės gamybos priemones, kartu turi ir dvasinės gamybos priemones, todėl dažniausiai jai yra pajungtos mintys tų, kurie neturi dvasinės gamybos priemonių. Viešpataujančios mintys yra ne kas kita, kaip idealinė viešpataujančių materialinių santykių išraiška, kaip mintimis išreikšti viešpataujantys materialiniai santykiai; taigi jos yra idealinė išraiška tų santykių, kurie ir padaro šią vieną klasę viešpataujančią, vadinasi, tai yra jos viešpatavimo mintys. Individai, sudarantys viešpataujančiąją klasę, turi, be kita ko, ir sąmonę, ir todėl jie mąsto; kadangi jie viešpatauja būtent kaip klasė ir nulemia visą tam tikros istorinės epochos apimtį, tai, savaime suprantama, jie tai daro visose jos srityse, vadinasi, viešpatauja ir kaip mąstytojai, kaip

minčių gamintojai, reguliuoja savo meto minčių gamybą ir paskirstymą; ir tai reiškia, kad jų mintys yra epochos viešpataujančios mintys. Pavyzdžiui, šalyje, kur tam tikru metu dėl viešpatavimo varžosi karaliaus valdžia, aristokratija ir buržuazija, vadinasi, kur viešpatavimas yra padalytas, ten viešpataujanti mintis yra valdžių suskirstymo teorija, kuri ir paskelbiama „amžinu įstatymu".

Darbo pasidalijimas, kuris, kaip mes jau anksčiau (p. [15—18])* nustatėme, yra viena pagrindinių ligšiolinės istorijos jėgų, dabar pasireiškia ir viešpataujančiojoje klasėje kaip dvasinio ir [31] materialinio darbo pasidalijimas, tad šioje klasėje viena jos dalis veikia kaip šios klasės mąstytojai (tai yra jos aktyvūs teoretizuojantys ideologai, kurie šios klasės iliuzijų apie save pačią kūrimą daro pagrindiniu savo pragyvenimo šaltiniu), tuo tarpu kiti į šias mintis ir iliuzijas žiūri pasyviau, kaip jų priėmėjai, nes iš tikrųjų jie yra aktyvieji šios klasės nariai ir turi mažiau laiko kurti iliuzijas ir mintis apie save. Toks šios klasės suskilimas gali išsivystyti net į tam tikrą abiejų dalių priešingumą ir nesantaiką, tačiau ta nesantaika savaime išnyksta bet kurios praktinės kolizijos atveju, kai gresia pavojus pačiai klasei, kai išnyksta net regimybė, kad viešpataujančios mintys nesančios viešpataujančiosios klasės mintys ir kad jos turinčios jėgą, skirtingą nuo šios klasės jėgos. Revoliucinių minčių buvimas tam tikroje epochoje jau rodo esant revoliucinę klasę, apie kurios prielaidas tai, kas reikalinga, jau pasakyta anksčiau (p. [18—19, 22—23])**.

Tačiau kai, nagrinėjant istorijos eigą, viešpataujančiosios klasės mintys atskiriamos nuo pačios viešpataujančiosios klasės, kai jos padaromos savarankiškomis, kai, neatsižvelgiant į tų minčių gamybos sąlygas ir jų gamintojus, pasitenkinama teigimu, kad tam tikroje epochoje viešpatavo vienokios ar kitokios mintys, kai tuo būdu visai išleidžiamas iš akių tų minčių pagrindas — individai ir istorinės aplinkybės,— tai galima, pavyzdžiui, pasakyti, kad aristokratijos viešpatavimo laikotarpiu viešpatavo garbės, ištikimybės ir t. t. sąvokos, o buržuazijos viešpatavimo laikotarpiu — laisvės, lygybės ir t. t. sąvokos. Paprastai pati viešpataujančioji klasė susikuria tokias iliuzijas. Šis istorijos supratimas, būdingas — daugiausia pradedant nuo XVIII šimtmečio — visiems istorikams, būtinai susiduria su [32] tokiu reiškiniu, kad ima viešpatauti vis abstraktesnės mintys, t. y. mintys, kurios vis labiau įgauna visuotinumo formą. Mat, kiekviena nauja klasė, kuri ateina prieš ją viešpatavusios klasės vieton, jau savo tikslui pasiekti turi savo interesą vaizduoti kaip bendrą visų visuomenės narių interesą, t. y., kalbant abstrakčiai, suteikti savo mintims visuotinumo formą, vaizduoti jas kaip vieninteles protingas, visuotinai reikšmingas. Revoliuciją vykdanti klasė iš pat pradžių veikia — jau vien dėl to, kad ji stoja prieš kitą *klasę*,— ne kaip klasė, bet kaip visos visuomenės atstovė; ji pasireiškia kaip visa visuomenės masė prieš vienintelę viešpa-

* Žr. šio leidinio 27—31 p. *Red.*
** Žr. šio leidinio 31—32, 33—34 p. *Red.*

taujančiąją klasę*. Taip esti todėl, kad iš pradžių jos interesas tikrai dar tebėra daugiau ar mažiau susijęs su bendru visų kitų, neviešpataujančių klasių interesu, ligtoliniams santykiams spaudžiant, dar negalėjęs išsivystyti į atskirą atskiros klasės interesą. Todėl daugeliui individų iš kitų neimančių viešpatauti klasių šios klasės pergalė taip pat yra naudinga, bet tik tuo atveju, jeigu ji įgalina šiuos individus pakilti į viešpataujančiosios klasės gretas. Prancūzų buržuazijai nuvertus aristokratijos viešpatavimą, daugeliui proletarų dėl to atsirado galimybė pakilti aukščiau proletariato, bet tik virstant buržua. Todėl kiekviena nauja klasė įtvirtina savo viešpatavimą platesniu pagrindu už tą, kuriuo rėmėsi iki jos viešpatavusi klasė; užtat vėliau ir priešingumas tarp neviešpataujančios klasės ir šiuo metu viešpataujančios klasės pasidaro juo aštresnis ir gilesnis. Abi šios aplinkybės sąlygoja tai, kad neviešpataujančios klasės kova prieš šią naują viešpataujančiąją klasę savo ruožtu reiškia dar griežtesnį, dar radikalesnį ligtolinės visuomenės santvarkos paneigimą, negu [33] tai galėjo padaryti visos ankstesnės viešpatauti siekusios klasės.

Žinoma, visa ši regimybė, kad tam tikros klasės viešpatavimas esąs tik tam tikrų minčių viešpatavimas, savaime išnyks, kai tik klasių viešpatavimas iš viso nustos buvęs visuomenės santvarkos forma, vadinasi, kai nebus reikalo atskirą interesą vaizduoti kaip visuotinį arba „visuotinybę" kaip viešpataujančią.

Atskyrus viešpataujančias mintis nuo viešpataujančių individų, o visų pirma — nuo santykių, kurie kyla iš tam tikros gamybos būdo pakopos, ir tuo būdu padarius išvadą, kad istorijoje visuomet viešpatauja mintys, darosi labai lengva abstrahuoti iš šių įvairių minčių „tiesiog mintį", idėją ir t. t. kaip viešpataujančią istorijoje ir tuo būdu visas šias pavienes mintis ir sąvokas pateikti kaip istorijoje besivystančios *Sąvokos* „savęs apibrėžimus". Tuomet yra visai natūralu, kad visi žmonių santykiai gali būti išvedami iš žmogaus sąvokos, iš įsivaizduojamo žmogaus, iš žmogaus esmės, iš *Žmogaus*. Tai ir darė spekuliatyvinė filosofija. „Istorijos filosofijos" pabaigoje Hegelis pats prisipažįsta, kad jis „nagrinėjo vien *sąvokos* pažangų judėjimą" ir istorijoje pavaizdavo „tikrąją *teodicėją*" (p. 446). Ir dabar vėl galima grįžti prie „sąvokos" gamintojų, prie teoretikų, ideologų ir filosofų, ir padaryti išvadą, kad filosofai, mąstytojai kaip tokie, nuo senų senovės viešpatavę istorijoje; tai išvada, kurią, kaip matėme, jau yra padaręs Hegelis[24].

Taigi visas triukas, kuriuo įrodinėjamas aukščiausias dvasios viešpatavimas istorijoje (Štirnerio hierarchija), padaromas šiais trimis būdais.

[34] Nr. 1. Dėl empirinių priežasčių, empirinėmis sąlygomis ir kaip materialių individų viešpataujančių žmonių mintis reikia atskirti nuo pačių šių viešpataujančių individų ir tuo pripažinti minčių arba iliuzijų viešpatavimą istorijoje.

---

* Markso pastaba paraštėje: „(Visuotinumas atitinka: 1) klasę contra [prieš] luomą, 2) konkurenciją, pasaulinį bendravimą ir t. t., 3) didelį viešpataujančiosios klasės narių skaičių, 4) *bendrų* interesų iliuziją (pradžioje ši iliuzija yra teisinga), 5) ideologų apsigavimą ir darbo pasidalijimą)". *Red.*

Nr. 2. Šį minčių viešpatavimą reikia tam tikru būdu sutvarkyti, įrodyti, kad tarp viena po kitos einančių viešpataujančių minčių yra kažkoks mistinis ryšys. Tai pasiekiama žiūrint į jas kaip į „sąvokos savęs apibrėžimus" (tai galima dėl to, kad šios mintys savo empiriniu pagrindu tikrai yra viena su kita susijusios ir kad, imant jas *vien* kaip mintis, jos tampa savęs atskyrimais, mąstymo daromais skirtumais).

Nr. 3. Siekiant pašalinti mistinį šios „save apibrėžiančios sąvokos" pavidalą, ji paverčiama asmeniu — „Savimone"— arba, norint pasirodyti tikru materialistu,— eile asmenų, atstovaujančių istorijoje „sąvokai",— „mąstančiaisiais", „filosofais", ideologais, kurie vėl apibrėžiami kaip istorijos kūrėjai, kaip „sargų taryba", kaip viešpataujantieji*. Taip iš istorijos pašalinami visi materialistiniai elementai, ir dabar ramiai galima atleisti vadžias ir duoti laisvę savo spekuliatyviniam žirgui.

Šį istorinį metodą, kuris viešpatavo Vokietijoje, ir priežastį, dėl kurios jis viešpatavo pirmiausia ten, reikia išvesti iš jo sąryšio su ideologų iliuzijomis apskritai,— pavyzdžiui, su teisininkų, politikų (įskaitant ir praktinius valstybės veikėjus) iliuzijomis,— iš dogminių šių vyrų svajonių ir iškraipymų, kuriuos labai paprastai paaiškina jų praktinė padėtis gyvenime, jų profesija ir esamas darbo pasidalijimas.

[35] Nors kasdieniniame gyvenime net kiekvienas shopkeeper** puikiai sugeba atskirti tai, kuo žmogus dedasi, nuo to, kas jis iš tikrųjų yra, mūsų istoriografija dar nepasiekė šio trivialaus pažinimo. Ji tiki kiekvienos epochos žodžiais, tiki tuo, ką ši apie save besakytų ir beįsivaizduotų.

[D]

[1. Gamybos įrankiai ir nuosavybės formos]

...***[40] Iš pirmojo išplaukia išvystyto darbo pasidalijimo ir išplėstos prekybos prielaida, iš antrojo — vietinis uždarumas. Pirmuoju atveju individai turi būti sutelkti draugėn, antruoju — jie greta esamo gamybos įrankio jau patys yra gamybos įrankis.

Taigi čia pasireiškia skirtumas tarp natūralių ir civilizacijos kuriamų gamybos įrankių. Dirvą (vandenį ir t. t.) galima laikyti natūraliu gamybos įrankiu. Pirmuoju atveju, t. y. esant natūraliam gamybos įrankiui, individai pajungiami gamtai; antruoju atveju — tam tikram darbo gaminiui. Todėl pirmuoju atveju ir nuosavybė (žemės nuosavybė) pasireiškia kaip betarpiškas, natūralus viešpatavimas, o antruoju — kaip darbo, ypač sukaupto darbo, kapitalo, viešpatavimas. Pirmasis atvejis numato, kad individus yra suvienijęs koks nors ryšys — šeima, gentis arba bent teritorija ir t. t.;

---

* Markso pastaba paraštėje: „Žmogus kaip toks=„mąstanti žmogaus dvasia"". *Red.*

** — krautuvininkas. *Red.*

*** Čia trūksta keturių rankraščio puslapių. *Red.*

antrasis atvejis — kad jie nepriklauso vienas nuo kito ir juos tesieja mainai. Pirmuoju atveju mainai daugiausia yra mainai tarp žmogaus ir gamtos, kai žmogaus darbas keičiamas į gamtos produktus; antruoju atveju — tai daugiausia mainai tarp pačių žmonių. Pirmuoju atveju pakanka vidutinio žmogaus proto, fizinė ir dvasinė veikla dar visiškai viena nuo kitos neatskirtos; antruoju atveju jau turi būti praktiškai įvykęs protinio ir fizinio darbo pasidalijimas. Pirmuoju atveju savininko viešpatavimas nesavininkams gali remtis asmeniniais santykiais, kokia nors bendrumo [Gemeinwesen] rūšimi; antruoju atveju jis turi įgauti daiktinę formą, išreiškiamą kažkuo trečiu, pinigais. Pirmuoju atveju egzistuoja smulkioji pramonė, bet ji yra pajungta natūraliai atsiradusio gamybos įrankio panaudojimui, ir todėl čia nėra darbo pasidalijimo tarp įvairių individų; antruoju atveju pramonė egzistuoja tik pagrįsta darbo pasidalijimu.

[41] Lig šiol mūsų išeities taškas buvo gamybos įrankiai, ir jau čia paaiškėjo privatinės nuosavybės būtinumas tam tikroms pramonės vystymosi pakopoms. Industrie extractive* atveju privatinė nuosavybė dar visiškai sutampa su darbu; smulkiojoje pramonėje ir lig šiol visur žemdirbystėje nuosavybė yra būtinas esamų gamybos įrankių padarinys; stambiojoje pramonėje prieštaravimas tarp gamybos įrankio ir privatinės nuosavybės pirmą kartą pasireiškia kaip pačios šios pramonės produktas, kuris atsiranda jai esant jau labai išsivysčiusiai. Taigi tik stambiosios pramonės išsivystymas daro galimą privatinės nuosavybės panaikinimą.

[2. Materialinio ir dvasinio darbo pasidalijimas. Miesto atsiskyrimas nuo kaimo. Cechinė santvarka]

Didžiausias materialinio ir dvasinio darbo pasidalijimas yra miesto atsiskyrimas nuo kaimo. Priešingumas tarp miesto ir kaimo prasideda, pereinant iš barbarybės į civilizaciją, iš gentinės santvarkos į valstybę, iš vietinio uždarumo į naciją, ir reiškiasi per visą civilizacijos istoriją ligi pat mūsų dienų (Lyga prieš grūdų įstatymus[25]).

Kartu su miestu pasidaro reikalinga ir administracija, policija, mokesčiai ir t. t., žodžiu, politinė bendruomenė [das Gemeindewesen] ir kartu apskritai politika. Čia pirmą kartą pasireiškė gyventojų pasidalijimas į dvi dideles klases, tiesiogiai pagrįstas darbo pasidalijimu ir gamybos įrankiais. Miestas jau yra gyventojų, gamybos įrankių, kapitalo, pomėgių, poreikių koncentracijos faktas, tuo tarpu kaime pastebimas tiesiog priešingas faktas — izoliuotumas ir susiskaidymas. Miesto ir kaimo priešingumas galimas tik esant privatinei nuosavybei. Jis griežčiausiai išreiškia individo pajungimą darbo pasidalijimui, tam tikrai, jam primestai veiklai,— pajungimą, kuris vieną paverčia ribotu miesto gyvuliu, o kitą — ribotu kaimo gyvuliu ir kasdien iš naujo kelia jų interesų priešingumą. Darbas čia vėl yra svarbiausias dalykas, *aukštesnė* už individus jėga; ir kol ši

* — gavybinės pramonės. *Red.*

jėga egzistuoja, turi egzistuoti ir privatinė nuosavybė. Miesto ir kaimo priešingumo panaikinimas yra viena iš pirmųjų [42] visuomenės bendrumo sąlygų, yra sąlyga, savo ruožtu priklausanti nuo daugybės materialinių prielaidų ir, kaip matyti jau iš pirmo žvilgsnio, neįvykdoma vien gera valia. (Šias sąlygas dar reikia išnagrinėti.) Į miesto atsiskyrimą nuo kaimo galima žiūrėti ir kaip į kapitalo atsiskyrimą nuo žemės nuosavybės, kaip į kapitalo, t. y. vien darbu ir mainais pagrįstos nuosavybės, nepriklausomo nuo žemės nuosavybės egzistavimo ir vystymosi pradžią.

Miestuose, kurių viduramžiai neperėmė susiformavusių iš ankstesnės istorijos, bet kuriuos naujai sukūrė išsilaisvinę baudžiauninkai, ypatingas kiekvieno individo darbas buvo vienintelė jo nuosavybė, neskaitant nedidelio atsinešto kapitalo, kurį beveik visą tesudarė būtiniausi amatininko įrankiai. Nuolat į miestą atvykstančių pabėgusių baudžiauninkų konkurencija, nuolatinis kaimo karas prieš miestą, vadinasi, ir reikalas organizuoti karinę miesto jėgą, bendros tam tikro darbo nuosavybės saitai, reikalas turėti bendrus pastatus savo prekėms parduoti — tuo metu amatininkai kartu buvo ir commerçants* — ir su tuo susijęs pašalinių neįsileidimas į šiuos pastatus, atskirų amatų interesų priešingumas, reikalas apsaugoti taip sunkiai išmoktą amatą ir feodalinė visos šalies organizacija — tokios buvo priežastys, dėl kurių kiekvieno atskiro amato darbininkai jungėsi į cechus. Mums čia nėra reikalo plačiau kalbėti apie gausius cechinės santvarkos pakitimus, kuriuos sukėlė vėlesnė istorijos raida. Baudžiauninkų bėgimas į miestus nesiliovė visus viduramžius. Šie baudžiauninkai, persekiojami kaimuose savo ponų, pavieniui vyko į miestus, kur jie rado organizuotą bendruomenę, prieš kurią jie buvo bejėgiai, ir dėl to jie turėjo sutikti su ta savo padėtimi, kurią jiems diktavo jų darbo reikalingumas ir jų organizuotų miesto konkurentų interesai. Tie pavieniui atvykstantys į miestą darbininkai niekada negalėjo pasidaryti jėga, nes tuo atveju, kai jų darbas buvo cechinio pobūdžio ir jie turėjo jo išmokti, cechų meistrai juos pajungdavo sau ir organizavo juos, atsižvelgdami į savo interesus; o jeigu to darbo nereikėjo išmokti, vadinasi, jeigu jis buvo ne cechinio, o padienio pobūdžio, jie niekada negalėjo susiorganizuoti ir likdavo neorganizuotais plebėjais. Padienio darbo reikalingumas miestuose sukūrė plebsą.

Šie miestai buvo tikros „sąjungos"[26], kurias sukūrė tiesioginiai [43] poreikiai, rūpinimasis apsaugoti nuosavybę ir pagausinti atskirų narių gamybos bei gynybos priemones. Šių miestų plebsas buvo visai bejėgis dėl to, kad jį sudarė vienas kitam svetimi, pavieniui atvykę individai, kurie neorganizuoti atsidūrė prieš organizuotą, kariškai ginkluotą ir juos įtariai stebinčią jėgą. Kiekvieno amato pameistriai ir mokiniai buvo suorganizuoti tokiu būdu, kuris geriausiai atitiko meistrų interesus; patriarchaliniai santykiai tarp jų ir meistrų teikė pastariesiems dvigubą jėgą: pirma, meistrai turėjo tiesioginės įtakos visam pameistrių gyvenimui, ir, antra, pameistrių darbas pas vieną meistrą buvo tikrasis ryšys, kuris juos

---

* — prekybininkai. *Red.*

jungė prieš kitų meistrų pameistrius ir skyrė juos nuo pastarųjų; pagaliau pameistriai su esama santvarka buvo susiję jau dėl to, kad patiems rūpėjo pasidaryti meistrais. Taigi jei plebėjai ir sukeldavo kartais maištus prieš visą šią miestų santvarką,— beje, tie maištai dėl šių plebėjų bejėgiškumo neduodavo jokių rezultatų,— tai pameistriai tenkindavosi tik smulkiais pasipriešinimais atskiruose cechuose, būdingais pačios cechinės santvarkos gyvavimui. Visi didieji viduramžių sukilimai prasidėjo kaime, bet ir jie dėl valstiečių susiskaldymo ir su juo susijusio nepaprasto atsilikimo taip pat buvo visiškai nesėkmingi.—

Kapitalas šiuose miestuose buvo natūralus kapitalas, kurį sudarė butas, amatininko įrankiai ir natūrali, paveldima klientūra; dėl neišsivysčiusio bendravimo ir nepakankamos cirkuliacijos jo nebuvo įmanoma realizuoti, todėl iš tėvo jį paveldėdavo sūnus. Šis kapitalas, skirtingai nuo šiuolaikinio, nebuvo vertinamas pinigais,— pastaruoju atveju neturi reikšmės, kokie būtent daiktai jį sudaro,— o buvo tiesiogiai susijęs su konkrečiu savininko darbu, visiškai nuo šio darbo neatskiriamas, ir šia prasme jis buvo *luominis* kapitalas.—

Darbo pasidalijimas tarp [44] atskirų cechų miestuose dar buvo [visai natūralus]*, o pačiuose cechuose tarp atskirų darbininkų ir visai nebuvo įgyvendintas. Kiekvienas darbininkas turėjo mokėti daugelį darbų, turėjo mokėti dirbti viską, kas buvo padirbama jo įrankiais; ribotas bendravimas ir silpni atskirų miestų savitarpio ryšiai, gyventojų negausumas ir poreikių ribotumas kliudė toliau vystytis darbo pasidalijimui, ir todėl kiekvienas, kuris norėjo pasidaryti meistru, turėjo labai gerai išsimokyti savo amato. Štai kodėl viduramžių amatininkai dar tebesirūpino specialiu savo darbu ir meistrišku jo atlikimu, galėdami dėl to pakilti iki tam tikro riboto meninio skonio. Tačiau dėl tos pačios priežasties kiekvienas viduramžių amatininkas buvo visiškai pasinėręs į savo darbą, buvo jam nuoširdžiai, vergiškai atsidavęs ir kur kas labiau jo pajungtas, negu abejingas savo darbui šių laikų darbininkas.

[3. Tolesnis darbo pasidalijimas. Prekybos atsiribojimas nuo pramonės. Darbo pasidalijimas tarp įvairių miestų. Manufaktūra]

Sekantis darbo pasidalijimo išsiplėtimas buvo bendravimo atsiskyrimas nuo gamybos, atskiros pirklių klasės susidarymas,— atsiskyrimas, paveldėtas išlikusiuose iš istorinės praeities miestuose (kuriuose, tarp kita ko, gyveno žydai) ir labai greitai pasirodęs naujai įkurtuose miestuose. Tuo būdu atsirado galimybė užmegzti prekybinius ryšius ir anapus artimiausios apylinkės ribų. Šios galimybės įgyvendinimas priklausė nuo esamų susisiekimo priemonių, nuo kelių viešojo saugumo būklės, kurią sąlygojo politiniai santykiai (kaip žinome, per visus viduramžius pirkliai keliavo ginkluotomis vilkstinėmis), ir nuo atitinkamos kultūros pakopos sąlygojamo

* Rankraštis apgadintas. *Red.*

didesnio ar mažesnio poreikių išsivystymo tose vietovėse, kurios buvo prieinamos bendravimui.

Bendravimui susitelkus atskiros klasės rankose ir pirklių dėka išsiplėtus prekybai taip pat ir už artimiausių miesto apylinkių ribų, tuoj pat atsiranda ir sąveika tarp gamybos ir bendravimo. Miestai užmezga *savitarpio* ryšius, iš vieno miesto į kitą atgabenami nauji darbo įrankiai, o pasidalijimas tarp gamybos ir bendravimo greitai sukelia naują gamybos pasidalijimą tarp [45] atskirų miestų, kurių kiekviename netrukus ima vyrauti kokia nors viena pramonės šaka. Palaipsniui pradeda nykti pradinis vietinis uždarumas.—

Tik nuo bendravimo išsiplėtimo priklauso, prarandamos ar neprarandamos tolesniam vystymuisi vienoje ar kitoje vietovėje sukurtos gamybinės jėgos, ypač išradimai. Kol bendravimas apsiriboja betarpiška kaimynyste, kiekvieną išradimą tenka daryti kiekvienoje atskiroje vietovėje iš naujo, ir paprasti atsitiktinumai, pavyzdžiui, barbarų tautų įsiveržimai arba net paprasti karai, gali privesti kurią nors šalį, turinčią išvystytas gamybines jėgas ir išsivysčiusius poreikius, prie tokios būklės, kai ji viską vėl turi pradėti iš naujo. Pradinėse istorinio vystymosi pakopose kiekvieną išradimą reikėjo kasdien daryti iš naujo ir kiekvienoje vietovėje savarankiškai. Net esant palyginti labai išplėstai prekybai, išvystytos gamybinės jėgos menkai tebuvo apsaugotos nuo visiško žuvimo. Tai rodo finikiečių pavyzdys*: daugumas jų išradimų buvo prarasti ilgiems laikams, išstūmus šią naciją iš prekybos, Aleksandrui ją užkariavus ir dėl to jai nusmukus. Kitas pavyzdys — viduramžių tapybos ant stiklo likimas. Tik tuomet, kai bendravimas tampa pasauliniu bendravimu ir jo bazė yra stambioji pramonė, kai visos nacijos įsitraukia į konkurencinę kovą, tik tuomet yra užtikrinamas įgytų gamybinių jėgų išsaugojimas.

Artimiausioji darbo pasidalijimo tarp įvairių miestų pasekmė buvo manufaktūrų — cechinės santvarkos ribas praaugusių gamybos šakų — atsiradimas. Istorinė pirmojo manufaktūrų suklestėjimo — Italijoje, o vėliau Flandrijoje — prielaida buvo bendravimas su užsienio nacijomis. Kitose šalyse — pavyzdžiui, Anglijoje ir Prancūzijoje — manufaktūros iš pradžių tenkinosi vidaus rinka. Be nurodytų prielaidų, manufaktūrų atsiradimą taip pat sąlygojo padidėjusi gyventojų, ypač kaime, ir kapitalo koncentracija. Kapitalas ėmė telktis atskirose rankose — iš dalies cechuose, nepaisant cechų įstatymų, iš dalies pirklių rankose.

[46] Netrukus paaiškėjo, kad geriausiai gali vystytis tas darbas, kuris iš pat pradžių buvo susijęs su mašina, nors ir primityviausia. Audimas, kuriuo lig tol kaime laisvu laiku užsiimdavo valstiečiai, norėdami pasigaminti sau reikalingų drabužių, buvo pirmasis darbas, kuris bendravimo išsiplėtimo buvo paskatintas vystytis ir vystėsi toliau. Audimas buvo pirmoji ir liko svarbiausioji manufaktūra. Dėl gyventojų gausėjimo didėjanti audinių drabužiams paklausa, dėl paspartėjusios cirkuliacijos prasidedantis natūralaus kapitalo kaupimas ir mobilizavimas, to sukeltas ir apskritai bendravimo laips-

* Markso pastaba paraštėje: „ir tapyba ant stiklo viduramžiais". *Red.*

niško plėtimosi skatinamas prabangos dalykų pareikalavimas davė akstiną kiekybiniam ir kokybiniam audimo vystymui, išplėšė jį iš ankstesnės gamybos formos. Greta valstiečių, kurie toliau audė ir iki šiol tebeaudžia savo vartojimui, miestuose atsirado nauja audėjų klasė; jos audiniai buvo skirti visai vidaus rinkai, o daugiausia ir užsienio rinkoms.

Audimas — darbo rūšis, kuri dažniausiai nereikalauja didelio sumanumo ir netrukus suskyla į begalinę daugybę šakų,— pačia savo prigimtimi priešinosi cechų varžtams. Todėl daugiausia buvo audžiama, nesudarant cechinės organizacijos, kaimuose ir miesteliuose, kurie pamažu virto miestais, o netrukus ir labiausiai klestinčiais kiekvienos šalies miestais.

Atsiradus laisvai nuo cechų varžtų manufaktūrai, tuojau pasikeitė ir nuosavybės santykiai. Pirmąjį žingsnį į priekį nuo natūralaus luominio kapitalo sąlygojo pirklių atsiradimas; jų kapitalas iš pat pradžių buvo kilnojamasis, buvo kapitalas dabartine šio žodžio prasme, kiek apie tai galima kalbėti, turint galvoje tuometinius santykius. Antrasis žingsnis į priekį buvo tas, kad atsirado manufaktūra, kuri savo ruožtu mobilizavo natūralaus kapitalo masę ir iš viso padidino kilnojamojo kapitalo kiekį, palyginus su natūralaus kapitalo kiekiu.

Kartu manufaktūra tapo valstiečiams prieglobsčiu nuo cechų, kurie jų nepriimdavo arba blogai jiems mokėdavo, kaip kitados cechiniai miestai buvo valstiečiams prieglobstis [47] nuo [engusios juos kaimo bajorijos]*.—

Atsiradus manufaktūroms, kartu prasidėjo ir valkatavimo laikotarpis, kurį sąlygojo tai, kad buvo panaikintos feodalinės ginkluotos palydos, paleistos kariuomenės, sudarytos iš padugnių ir tarnavusios karaliams prieš jų vasalus, pagerėjo žemdirbystė ir didžiuliai ariamos žemės plotai buvo paversti ganyklomis. Jau iš to matyti, kad šis valkatavimas buvo susijęs kaip tik su feodalizmo irimu. Jau XIII šimtmetyje yra buvę atskirų tokio valkatavimo laikotarpių, tačiau visuotiniu ir ilgai trunkančiu reiškiniu jis tampa tik XV šimtmečio pabaigoje ir XVI šimtmečio pradžioje. Šiuos valkatas, kurių buvo tiek daug, kad vien Anglijos karalius Henrikas VIII įsakė jų pakarti 72 000, tebuvo galima priversti dirbti tik su didžiausiu vargu, jiems visiškai nuskurdus ir tik įveikus atkakliausią jų priešinimąsi. Greitai suklestėjusios manufaktūros, ypač Anglijoje, palaipsniui juos absorbavo.

Atsiradus manufaktūrai, įvairios nacijos pradeda tarpusavyje konkuruoti, jos stoja į prekybinę kovą, skelbdamos karus, įvesdamos apsauginius muitus ir draudžiamąsias sistemas, o anksčiau viena su kita santykiavusios nacijos vykdė taikius savitarpio mainus. Nuo šiol prekyba įgauna politinę reikšmę.

Atsiradus manufaktūrai, pasikeičia ir darbininko santykis su darbdaviu. Cechuose pameistrių ir meistro santykiai buvo patriarchaliniai, o manufaktūroje juos pakeitė piniginiai darbininkų ir kapita-

* Rankraštis apgadintas. *Red.*

listo santykiai; kaimuose ir nedideliuose miestuose šie santykiai dar tebeturėjo patriarchalinį atspalvį, o stambesniuose, tikrai manufaktūriniuose miestuose jau ankstyvuoju laikotarpiu jie beveik visai buvo netekę patriarchalinio atspalvio.

Manufaktūra suklestėjo ir apskritai gamyba ėmė smarkiai vystytis dėl bendravimo išsiplėtimo, atradus Ameriką ir jūrų kelią į Ostindiją. Nauji, iš ten atvežami produktai, ypač į cirkuliaciją patekusios aukso ir sidabro masės, iš pagrindų pakeitusios klasių savitarpio santykius ir sudavusios smarkų smūgį feodalinei žemės nuosavybei ir darbo žmonėms, nuotykių ieškotojų žygiai, kolonizacija ir, pirmiausia, dabar pasidaręs galimas ir kasdien vis labiau spartėjantis rinkų plėtimasis į pasaulinę rinką — visa tai pradėjo naują [48] istorinio vystymosi fazę, kurios platesnio bendro apibūdinimo mums čia nėra reikalo pateikti. Kolonizavus naujai atrastas žemes, prekybinė nacijų savitarpio kova gavo naujus akstinus ir tuo būdu dar labiau išsiplėtė ir pasidarė įnirtingesnė.

Prekybos ir manufaktūros išsiplėtimas paspartino kilnojamojo kapitalo kaupimą, o cechuose, kurie negavo jokio akstino gamybai plėsti, natūralus kapitalas liko nepasikeitęs arba net mažėjo. Prekyba ir manufaktūra išugdė stambiąją buržuaziją; cechuose telkėsi smulkioji buržuazija, kuri dabar, skirtingai negu anksčiau, jau nebeviešpatavo miestuose, o turėjo nusilenkti stambiųjų pirklių ir manufaktūrų savininkų viešpatavimui*. Todėl cechai smuko, vos suėję į sąlytį su manufaktūra.

Nacijų savitarpio santykiai, bendraujant joms toje epochoje, apie kurią kalbėjome, įgavo dvi skirtingas formas. Iš pradžių dėl nedidelio cirkuliuojančio aukso ir sidabro kiekio buvo uždraustas šių metalų išvežimas. Be to, pramonė — būdama reikalinga gausėjantiems miestų gyventojams užimti ir daugiausia importuota iš užsienio — negalėjo apsieiti be privilegijų, kurios, aišku, galėjo būti teikiamos, siekiant įveikti ne tik vidaus, bet svarbiausia užsienio konkurenciją. Įgyvendinant šiuos pradinius draudimus, vietinės cechų privilegijos buvo išplėstos visai nacijai. Muitai atsirado iš rinkliavų, kurias feodalai imdavo iš pirklių, vykstančių per jų valdas, kaip išsipirkimą nuo apiplėšimo,— iš rinkliavų, kurias vėliau imdavo ir miestai ir kurios, kuriantis šiuolaikinėms valstybėms, buvo iždui patogiausia priemonė pinigams gauti.

Amerikos aukso ir sidabro pasirodymas Europos rinkose, laipsniškas pramonės vystymasis, spartus prekybos augimas ir to sukeltas necechinės buržuazijos suklestėjimas bei pinigų paplitimas suteikė nurodytoms priemonėms kitą reikšmę. Valstybė, kuriai kasdien vis labiau reikėjo pinigų, ir dabar iždo sumetimais draudė išvežti auksą ir sidabrą; buržua, kuriems šios naujai išmestos į rinką pinigų masės tapo svarbiausiu spekuliacijos objektu, buvo tuo visai patenkinti; ankstesnės privilegijos pasidarė vyriausybei pajamų šaltinis ir buvo pardavinėjamos už pinigus; muitų įstatymuose

* Markso pastaba paraštėje: „Smulkioji buržuazija, vidurinis luomas, stambioji buržuazija". *Red.*

pasirodė išvežimo muitai, kurie tik stabdė pramonės vystymą [49] ir tesiekė vien iždo tikslų.—

Antrasis laikotarpis prasidėjo nuo XVII šimtmečio vidurio ir truko beveik iki XVIII šimtmečio pabaigos. Prekyba ir laivininkystė plėtėsi greičiau, negu manufaktūra, kuri teturėjo antraeilę reikšmę; kolonijos ėmė darytis stambiais vartotojais; atskiros nacijos, ilgai kovodamos, dalijosi tarp savęs atsiveriančią pasaulinę rinką. Šį laikotarpį pradeda jūreivystės įstatymų išleidimas ir kolonijiniai monopoliai. Nacijų savitarpio konkurencija buvo kiek galint šalinama, pasitelkiant tarifus, draudimus, sutartis; pagaliau konkurencinę kovą teko kovoti ir spręsti karais (ypač jūros karais). Galingiausia jūros valstybė, Anglija, įgavo persvarą prekyboje ir manufaktūroje. Čia jos jau koncentruojasi vienoje šalyje.

Manufaktūra buvo nuolat visaip saugoma — apsauginiais muitais vidaus rinkoje, monopoliais kolonijinėje rinkoje ir diferenciniais muitais užsienio rinkoje. Buvo skatinamas pačioje šalyje gaminamos žaliavos (vilnos ir linų Anglijoje, šilko Prancūzijoje) apdirbimas, buvo draudžiama išvežti į užsienį šalyje pagaminamą žaliavą (vilną Anglijoje) ir buvo apleistas arba trukdomas įvežtos žaliavos (medvilnės Anglijoje) apdirbimas. Nacija, kuri vyravo jūrų prekyboje ir turėjo didžiausią kolonijinę galybę, aišku, taip pat užsitikrino plačiausią kiekybinį ir kokybinį manufaktūros išvystymą. Apskritai manufaktūra negalėjo išsiversti be apsaugos, nes dėl mažiausio pasikeitimo kitose šalyse ji galėjo netekti savo rinkos ir žlugti; esant bent kiek palankesnėms sąlygoms, ją buvo lengva šalyje įvesti, bet kaip tik todėl ją buvo lengva ir sugriauti. Kartu manufaktūra dėl tų metodų, kuriais ji buvo tvarkoma, ypač XVIII šimtmetyje kaimuose, taip suauga su didžiulės individų masės gyvenimo sąlygomis, kad jokia šalis neišdrįsta žaisti jos egzistavimu, leisdama laisvą konkurenciją. Todėl manufaktūra, jeigu jai pavyksta išvežti savo produktus, visiškai priklauso nuo prekybos išplėtimo arba apribojimo, savo ruožtu tedarydama prekybai palyginti labai menką įtaką. Tuo paaiškinama jos antraeilė reikšmė ir pirklių įtaka XVIII šimtmetyje. [50] Kaip tik pirkliai, ir ypač laivų savininkai, labiau už visus reikalavo valstybinės apsaugos ir monopolių; tiesa, ir manufaktūrų savininkai reikalavo apsaugos ir ją gaudavo, tačiau politinė jų reikšmė visada buvo mažesnė, negu pirklių. Prekybos miestai, ypač pajūrio miestai, šiek tiek civilizavosi ir įgavo stambiaburžuazinį pobūdį, tuo tarpu fabrikų miestuose tebeviešpatavo smulkiaburžuazinė stichija. Plg. Eikiną ir t. t.[27] Aštuonioliktasis šimtmetis buvo prekybos šimtmetis. Pintas aiškiai apie tai sako: „Prekyba yra mūsų šimtmečio žaisliukas"; ir dar: „kuris laikas ir tekalbama tik apie prekybą, jūreivystę ir laivyną"[28].—

Nors kapitalo judėjimas žymiai pagreitėjo, vis dėlto jis dar buvo palyginti lėtas. Pasaulinės rinkos suskilimas į atskiras dalis, kurių kiekvieną eksploatavo atskira nacija, nacijų savitarpio konkurencijos pašalinimas, pačios gamybos nerangumas ir pinigų sistema, vos beišeinanti iš savo pirmųjų vystymosi pakopų,— visa tai smar-

kiai stabdė cirkuliaciją. To pasekmė buvo vertelgiška, nešvari ir smulkmeniška dvasia, dar būdinga visiems to meto pirkliams ir visam prekiavimo būdui. Palyginus su manufaktūrų savininkais ir juo labiau su amatininkais, jie, aišku, buvo stambūs biurgeriai, buržua, bet, palyginus su sekančio laikotarpio pirkliais ir pramonininkais, jie tebeliko smulkūs biurgeriai. Plg. A. Smitą[29].—

Šiam laikotarpiui taip pat būdinga tai, kad buvo panaikintas draudimas išvežti auksą ir sidabrą, atsirado prekyba pinigais, bankai, valstybinės skolos, popieriniai pinigai, spekuliacija akcijomis ir valstybiniais vertybiniais popieriais, ažiotažas visais gaminiais ir apskritai išsivystė pinigų sistema. Kapitalas vėl neteko didelės dalies savo dar išlikusio pradinio natūralumo.

[4. Plačiausias darbo pasidalijimas. Stambioji pramonė]

Nesulaikomai didėjanti XVII šimtmetyje prekybos ir manufaktūros koncentracija vienoje šalyje — Anglijoje — pamažu sukūrė šiai šaliai reliatyvią pasaulinę rinką ir kartu sukėlė tokią jos manufaktūros gaminių paklausą, kurios jau nebegalėjo patenkinti ankstesnės pramonės gamybinės jėgos. Ši gamybines jėgas praaugusi paklausa ir buvo ta varomoji jėga, kuri sukėlė trečią [51] nuo viduramžių privatinės nuosavybės vystymosi laikotarpį, sukurdama stambiąją pramonę — gamtos jėgų panaudojimą pramonės tikslams, mašinų gamybą ir kuo plačiausią darbo pasidalijimą. Kitos šios naujos fazės sąlygos — konkurencijos laisvė šalies viduje, teorinės mechanikos sukūrimas (Niutono išbaigta mechanika apskritai buvo XVIII šimtmetyje populiariausias mokslas Prancūzijoje ir Anglijoje) ir t. t.— jau buvo Anglijoje. (Laisva konkurencija šalies viduje visur buvo iškovojama revoliucijos būdu — 1640 ir 1688 metais Anglijoje, 1789 metais Prancūzijoje.)

Netrukus konkurencija privertė kiekvieną šalį, norėjusią išlaikyti savo istorinį vaidmenį, ginti savo manufaktūras naujomis muitų priemonėmis (ankstesni muitai jau nebetiko kovai su stambiąja pramone) ir greit po to įsivesti apsauginių muitų ginamą stambiąją pramonę. Nepaisant šių apsaugos priemonių, stambioji pramonė suuniversalino konkurenciją (pastaroji yra praktinė prekybos laisvė; apsauginiai muitai joje tėra paliatyvas, apsigynimo ginklas *esant* prekybos laisvei), sukūrė susisiekimo priemones ir šiuolaikinę pasaulinę rinką, pajungė sau prekybą, visą kapitalą pavertė pramoniniu kapitalu ir tuo būdu sužadino greitą cirkuliaciją (pinigų sistemos išvystymą) ir kapitalų centralizaciją. Universalios konkurencijos padedama, ji privertė visus individus įtempti visą savo energiją. Kur tik galėjo, ji naikino ideologiją, religiją, moralę ir t. t., o kur ji to negalėjo padaryti, ji pavertė jas aiškiu melu. Ji pirmą kartą sukūrė pasaulinę istoriją ta prasme, kad kiekvienos civilizuotos šalies ir kiekvieno jos individo poreikių patenkinimą padarė priklausomą nuo viso pasaulio ir panaikino ankstesnį natūralų atskirų nacijų uždarumą. Ji pajungė kapitalui gamtotyrą ir atėmė iš darbo pasidalijimo paskutinius jo natūralumo pėdsakus. Ji apskritai pa-

naikino natūralumą — kiek tai įmanoma darbo ribose — ir visus natūralius santykius pavertė piniginiais santykiais. Vietoj ankstesnių natūraliai išaugusių miestų ji sukūrė modernius stambius pramonės miestus, kurie išaugo vienu akimirksniu. Visur, kur ji prasiskverbė, ji sunaikino amatus ir apskritai visas ankstesnes pramonės pakopas. Ji užbaigė prekybos miesto pergalę prieš kaimą. Jos [pirmoji prielaida]* yra automatinė sistema. [Jos vystymasis]* sukūrė daugybę gamybinių jėgų, kurioms privatinė nuosavybė pasidarė tokie pat varžtai, [52] kokie cechinė santvarka buvo manufaktūrai, o smulkioji gamyba kaime — besivystantiems amatams. Privatinės nuosavybės sąlygomis šios gamybinės jėgos tesivysto vienpusiškai ir tampa daugumai žmonių griaunamosiomis jėgomis, o daug tokių gamybinių jėgų, esant privatinei nuosavybei, ir visai negali būti panaudojamos. Stambioji pramonė visur sukūrė maždaug vienodus santykius tarp visuomenės klasių ir tuo panaikino atskirų tautybių savitumus. Kiekvienos nacijos buržuazija dar tebeturi ypatingus nacionalinius savo interesus, o stambioji pramonė pagaliau sukūrė klasę, kuri visose nacijose turi tuos pačius interesus ir kuriai nacionalumas jau yra išnykęs,— klasę, kuri tikrai yra atsikračiusi nuo viso senojo pasaulio ir kartu yra jam priešinga. Stambioji pramonė daro darbininkui nepakenčiamą ne tik jo santykį su kapitalistu, bet ir patį darbą.

Suprantama, stambioji pramonė ne kiekvienoje šalies vietovėje pasiekia tą patį išsivystymo lygį. Tačiau tai nestabdo proletariato klasinio judėjimo: stambiosios pramonės gimdomi proletarai ima vadovauti šiam judėjimui ir nusiveda paskui save visas likusias mases, o neįtraukti į stambiąją pramonę darbininkai šios stambiosios pramonės nubloškiami į dar blogesnes gyvenimo sąlygas, negu pačios stambiosios pramonės darbininkai. Visai taip pat tos šalys, kuriose yra išvystyta stambioji pramonė, veikia plus ou moins** nepramonines šalis, jeigu pastarosios dėl pasaulinio bendravimo yra įtraukiamos į visuotinę konkurencinę kovą.

* *
*

Šios įvairios [gamybos] formos yra ir darbo organizavimo, taigi ir nuosavybės formos. Kiekvienu laikotarpiu vyko tam tikras esamų gamybinių jėgų jungimasis, kiek poreikiai darė jį būtiną.

[5. Prieštaravimas tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos kaip socialinės revoliucijos pagrindas]

Tas prieštaravimas tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos, kuris, kaip matėme, jau daug kartų yra buvęs ligšiolinėje istorijoje, tačiau nesukeldamas pavojaus jos pagrindams, kiekvieną kartą turėdavo prasiveržti revoliucijos pavidalu, tiesa, kartu įgaudamas ir

* Rankraštis apgadintas. *Red.*
** — daugiau ar mažiau. *Red.*

įvairias šalutines formas — tokias, kaip visų kolizijų visuma, kolizijos tarp skirtingų klasių, sąmonės prieštaravimai, minčių kova ir t. t., politinė kova ir t. t. Laikantis riboto požiūrio, būtų galima išplėšti vieną šių šalutinių formų ir laikyti ją šių revoliucijų baze; tai padaryti tuo lengviau, kad patys individai, kuriais rėmėsi šios revoliucijos, susidarydavo, priklausomai nuo savo kultūrinio lygio ir istorinio vystymosi pakopos, visokių iliuzijų apie savo veiklą.

Taigi visų istorinių kolizijų pagrindas, mūsų supratimu, yra prieštaravimas tarp gamybinių jėgų ir [53] bendravimo formos. Tarp kita ko, kad šis prieštaravimas sukeltų kolizijas kurioje nors šalyje, nėra būtina, kad kaip tik toje šalyje jis būtų pasiekęs kraštutinę ribą. Konkurencija su pramonės atžvilgiu labiau išsivysčiusiomis šalimis, kurią sukelia išsiplėtęs tarptautinis bendravimas, yra pakankama priežastis panašiam prieštaravimui sukelti ir tose šalyse, kurių pramonė mažiau išvystyta (pavyzdžiui, Anglijos pramonės konkurencija parodė esant Vokietijoje paslėptinį proletariatą).

[6. Individų konkurencija ir klasių formavimasis. Priešingumo tarp individų ir jų gyvybinės veiklos sąlygų išsivystymas. Tariamas individų kolektyvizmas buržuazinės visuomenės sąlygomis ir tikras individų susivienijimas komunizmo sąlygomis. Visuomenės gyvybinės veiklos sąlygų pajungimas susivienijusių individų valdžiai]

Konkurencija izoliuoja individus vieną nuo kito — ne tik buržua, bet dar labiau proletarus, nors ji suveda juos draugėn. Todėl praeina nemaža laiko, kol šie individai įstengia susivienyti, jau nekalbant apie tai, kad šiam susivienijimui,— jeigu jam nelemta būti tik vietinio pobūdžio,— stambioji pramonė pirma turi sukurti reikalingas priemones, būtent stambius pramonės miestus ir pigų bei greitą susisiekimą. Todėl tik po ilgų kovų galima įveikti kiekvieną organizuotą jėgą, priešingą šiems izoliuotiems individams, gyvenantiems tokiomis sąlygomis, kurios kasdien atgamina tą izoliuotumą. Reikalauti, kad būtų priešingai, yra tas pat, kaip reikalauti, kad šioje konkrečioje istorinėje epochoje nebūtų konkurencijos arba kad individai išmestų iš galvos santykius, kurių jie dėl savo izoliuotumo niekaip nekontroliuoja.

Namų statyba. Savaime suprantama, kad kiekviena laukinių šeima turi savo olą arba trobelę, kaip kiekviena klajoklių šeima — atskirą palapinę. Tolesnis privatinės nuosavybės vystymasis šį uždarą namų ūkį daro dar labiau reikalingą. Žemdirbių tautoms bendras namų ūkis yra taip pat negalimas, kaip ir bendras žemės dirbimas. Didelis žingsnis į priekį buvo miestų statyba. Tačiau visais

ankstesniais laikotarpiais uždaro ūkio panaikinimas, kuris yra neatskiriamas nuo privatinės nuosavybės panaikinimo, buvo jau todėl negalimas, kad tam dar nebuvo materialinių sąlygų. Bendro namų ūkio organizavimo prielaida yra mašinų išvystymas, gamtos jėgų ir daugelio kitų gamybinių jėgų, pavyzdžiui, vandentiekio, [54] dujinio apšvietimo, garinio apšildymo ir t. t., panaudojimas, [priešingumo] tarp miesto ir kaimo panaikinimas. Be šių sąlygų pats bendras ūkis savo ruožtu netaps nauja gamybine jėga, neturės jokios materialinės bazės, remsis grynai teoriniu pagrindu, t. y. bus paprastas žaidimas ir tepadės atsirasti vienuoliškam ūkiui.— Kas vis dėlto buvo galima, tai susibūrimas miestuose ir bendrų namų statyba įvairiems konkretiems tikslams (kalėjimai, kareivinės ir t. t.). Savaime suprantama, kad uždaro ūkio panaikinimas yra neatskiriamas nuo šeimos panaikinimo [Aufhebung].

(Šventojo Makso dažnai kartojamas teiginys, kad kiekvienas tampa viskuo, kas jis yra, valstybės dėka, iš esmės prilygsta teiginiui, kad buržua tėra buržua giminės egzempliorius; čia laikomasi prielaidos, kad buržuazijos *klasė* jau egzistavo, dar prieš egzistuojant ją sudarantiems individams*.)

Viduramžiais miestiečiai kiekviename mieste turėjo susivienyti prieš kaimo bajoriją, kad apsaugotų savo gyvybę; išsiplėtus prekybai ir pagerėjus susisiekimui, atskiri miestai jau galėjo sužinoti, kas dedasi kituose miestuose, kurie gynė tuos pačius interesus, kovodami prieš tą patį priešą. Iš daugelio atskirų miestų gyventojų vietinių susivienijimų tik labai pamažu atsirado miestiečių *klasė*. Atskirų miestiečių gyvenimo sąlygos dėl priešingumo esamiems santykiams ir tuo sąlygojamo darbo būdo kartu tapo sąlygomis, kurios buvo bendros jiems visiems ir nepriklausomos nuo kiekvieno skyrium. Miestiečiai susikūrė šias sąlygas, kadangi jie buvo atsiplėšę nuo feodalinių ryšių sistemos, ir savo ruožtu buvo šių sąlygų sukurti, kadangi jie buvo sąlygojami savo priešingumo to meto feodalizmui. Užsimezgus ryšiams tarp atskirų miestų, šios jiems visiems bendros sąlygos išsivystė į klasines sąlygas. Tos pačios sąlygos, tas pats priešingumas, tie patys interesai turėjo maždaug visur sukurti ir tuos pačius papročius. Pati buržuazija vystosi tik palaipsniui kartu su savo gyvenimo sąlygomis, savo ruožtu suskildama pagal darbo pasidalijimą į įvairias grupes, ir pagaliau ji absorbuoja visas ankstesnes pasiturinčias klases**, visai ankstesniajai nuosavybei virstant pramoniniu arba prekybiniu kapitalu (kartu buržuazija paverčia daugumą buvusių nepasiturinčių klasių ir dalį klasių, kurios anksčiau buvo pasiturinčios, nauja klase — proletariatu).

Atskiri individai sudaro klasę tik tiek, kiek [55] jie turi bendrai kovoti prieš kurią nors kitą klasę; visais kitais atžvilgiais jie patys

* Markso pastaba paraštėje: „Pagal filosofus — klasės *preegzistencija*". *Red.*

** Markso pastaba paraštėje: „Pirma ji absorbuoja betarpiškai valstybei priklausančias darbo šakas, o po to — visus ± [daugiau ar mažiau] ideologinius luomus". *Red.*

yra vienas kitam priešiški kaip konkurentai. Antra vertus, ir klasė savo ruožtu tampa kažkuo savarankišku individų atžvilgiu, nes pastarieji jau randa iš anksto nustatytas savo gyvenimo sąlygas: klasė lemia jų padėtį gyvenime ir kartu jų asmeninį likimą, ji pajungia juos sau. Tai yra toks pat reiškinys, kaip ir atskirų individų pajungimas darbo pasidalijimui, ir jis gali būti pašalintas, tik panaikinant privatinę nuosavybę ir patį darbą*. Kaip šis individų pajungimas klasei kartu išsivysto į pajungimą visokiems vaizdiniams ir t. t., jau esame ne kartą nurodę.—

Jei šis individų vystymasis bendromis istoriškai vienas paskui kitą sekančių luomų ir klasių egzistavimo sąlygomis ir tuo jiems primestų visuotinių vaizdinių ribose bus nagrinėjamas *filosofiškai,* tai, aišku, bus lengva įsivaizduoti, kad šiuose individuose vystėsi Giminė, arba Žmogus, arba kad jie vystė Žmogų; šis vaizdavimasis reikštų pasityčiojimą iš istorijos. Tada šiuos įvairius luomus ir klases būtų galima laikyti visuotinės išraiškos specifikacijomis, Giminės porūšiais, Žmogaus vystymosi fazėmis.

Šio individų įjungimo į tam tikras klases negalima panaikinti anksčiau, negu susidarys tokia klasė, kuriai jau nebereikės kokio nors atskiro klasinio intereso ginti nuo viešpataujančiosios klasės.

Asmeninių jėgų (santykių) virtimo — dėl darbo pasidalijimo — daiktinėmis jėgomis negalima panaikinti tuo, kad individai išmes iš savo galvos jo bendrąjį vaizdinį; tai tegalima padaryti, tik individams vėl pajungus sau šias daiktines jėgas ir panaikinus darbo pasidalijimą**. Tai neįmanoma įvykdyti be bendrijos. Tik bendrijoje kiekvienas individas [56] turi priemonių savo gabumams visapusiškai išvystyti, taigi tik bendrijoje yra galima asmeninė laisvė. Ligšioliniuose bendrijos surogatuose — valstybėje ir t. t.— asmeninę laisvę turėjo tik individai, kurie išsivystė viešpataujančiosios klasės sąlygomis, ir tik tuo atveju, jeigu jie buvo šios klasės individai. Tariamoji bendrija, į kurią lig šiol vienydavosi individai, visada įgydavo jų atžvilgiu savarankiškumo, ir, būdama vienos klasės susivienijimas prieš kitą, pajungtajai klasei ji kartu buvo ne tik visai iliuzinė bendrija, bet ir nauji varžtai. Esant tikrajai bendrijai, individai savo asociacijoje ir jos dėka kartu įgyja ir laisvę.

Individai visuomet rėmėsi patys savimi, tik, aišku, esamų konkrečių istorinių sąlygų ir santykių ribose, o ne „grynu" individu ideologų jam teikiama prasme. Tačiau, besivystant istorijai,— ir kaip tik dėl to, kad, esant darbo pasidalijimui, visuomeniniai santykiai neišvengiamai susavarankėja,— atsiranda skirtumas tarp kiekvieno individo gyvenimo, kiek jis yra asmeninis, ir jo gyvenimo, kiek jis yra pajungtas tam tikrai darbo šakai ir su ja susijusioms sąlygoms. (Šito nereikia suprasti taip, kad, pavyzdžiui, rentininkas, ka-

---

* Apie tai, ką šiuo atveju reiškia posakis „darbo panaikinimas" (Aufhebung der Arbeit), žr. šio leidinio 34, 55—56, 60—62 p. *Red.*

** Engelso pastaba paraštėje: „(Fojerbachas: Būtis ir esmė)". Plg. šio leidinio 38—39 p. *Red.*

pitalistas ir t. t. nustoja buvę asmenys; čia turima galvoje tai, kad jų asmenybę sąlygoja ir lemia visai konkretūs klasiniai santykiai, ir minėtas skirtumas tepasireiškia jų priešingumu kitai klasei, o jiems patiems tai paaiškėja tik tada, kai jie subankrutuoja.) Luome (o tuo labiau gentyje) tai dar tebėra paslėpta, pavyzdžiui, bajoras visada lieka bajoras, miestelėnas [returier] visada lieka miestelėnas, nepriklausomai nuo kitų jų gyvenimo sąlygų; tai yra nuo jų individualybės neatskiriama kokybė. Individo kaip asmens skirtumas nuo klasinio individo, individo gyvenimo sąlygų atsitiktinumas atsiranda, tik atsiradus klasei, kuri pati yra buržuazijos produktas. Tik dėl individų savitarpio konkurencijos ir kovos atsiranda ir išsivysto [57] šis atsitiktinumas kaip toks. Todėl, viešpataujant buržuazijai, individai vaizduojasi esą laisvesni, negu anksčiau, nes jų gyvenimo sąlygos yra jiems atsitiktinės, o iš tikrųjų jie, aišku, yra mažiau laisvi, nes labiau yra pajungti daiktų valdžiai. Skirtumas nuo luomo ypač išryškėja, reiškiantis buržuazijos priešingumui proletariato atžvilgiu. Kai miestiečių luomas, korporacijos ir t. t. stojo prieš kaimo bajoriją, jų egzistavimo sąlygos — kilnojamasis turtas ir amatininkiškas darbas, egzistavę paslėptai dar iki jiems atsiskiriant nuo feodalinių ryšių sistemos,— atrodė kaip kažkas pozityvu, ir tai buvo priešpastatoma feodalinei žemės nuosavybei, todėl iš pat pradžių savo ruožtu įgavo savotišką feodalinę formą. Šiaip ar taip, pabėgę baudžiauninkai į savo ankstesnę baudžiavinę būklę žiūrėjo kaip į atsitiktinę jų asmeniui. Tačiau šiuo atveju jie elgėsi taip pat, kaip ir kiekviena iš savo varžtų besivaduojanti klasė; be to, jie vadavosi ne kaip klasė, o pavieniui. Toliau, jie neišėjo už luominės santvarkos ribų, o tesudarė naują luomą; ir naujoje padėtyje jie išlaikė savo ankstesnį darbo būdą ir jį vystė, išlaisvindami jį nuo jo ligtolinių pančių, kurie jau nebeatitiko jo pasiekto išsivystymo lygio.

Priešingai, proletarams jų pačių gyvenimo sąlyga, darbas, o kartu ir visos dabartinės visuomenės egzistavimo sąlygos tapo kažkuo atsitiktiniu, ko atskiri proletarai niekaip nekontroliuoja, ir jokia *visuomeninė* organizacija negali jiems duoti galimybės tai kontroliuoti. Prieštaravimas tarp atskiro proletaro asmens ir jam primestos jo gyvenimo sąlygos, darbo, pasireiškia jam pačiam būtent todėl, kad jis jau nuo jaunystės yra paaukotas ir savo klasėje neturi šansų pasiekti tokias sąlygas, kurios jį perkeltų į kitą klasę.—

[58] NB. Nereikia pamiršti, kad jau reikalas užtikrinti baudžiauninkų egzistavimą ir stambaus ūkio negalimumas, kuris sukėlė allotments* paskirstymą tarp baudžiauninkų, labai greitai sumažino baudžiauninkų prievoles feodalams ligi tokio duoklės ir lažo vidurkio, kuris įgalino baudžiauninką kaupti kilnojamąjį turtą, tuo lengvino jam pabėgti nuo savo savininko ir teikė jam viltį įsikurti kaip miestiečiui, o taip pat sukėlė baudžiauninkų diferenciaciją; taigi pabėgę baudžiauninkai jau buvo pusiau buržua. Čia taip pat aišku, kad baudžiaviniai valstiečiai, mokėję kokio nors amato, turėjo daugiausia šansų įsigyti kilnojamąjį turtą.—

* — smulkių žemės sklypų. *Red.*

Vadinasi, pabėgę baudžiauninkai tenorėjo laisvai vystyti ir išsaugoti savo jau turimas egzistavimo sąlygas, todėl jie galiausiai tepasiekė laisvą darbą; tuo tarpu proletarai, norėdami pasireikšti kaip asmenys, turi panaikinti ligšiolinę savo pačių egzistavimo sąlygą, kuri kartu yra ir visos ligšiolinės visuomenės egzistavimo sąlyga, t. y. turi panaikinti darbą. Štai kodėl jie yra tiesiogiai priešingi tai formai, kuria visuomenę sudarantys individai lig šiol reiškėsi kaip tam tikra visuma, būtent valstybei, ir turi nuversti valstybę, norėdami įtvirtinti savo asmenį.

Iš viso, kas išdėstyta, seka, kad bendravimo santykis, kurį užmegzdavo kokios nors vienos klasės individai ir kurį sąlygodavo bendri jų interesai prieš kokią nors kitą klasę, visada buvo tokia bendrija, kuriai šie individai priklausė tik kaip vidutiniai individai, tik tiek, kiek jie gyveno savo klasės egzistavimo sąlygomis; jie palaikė šį santykį ne kaip individai, o kaip klasės nariai. Visai priešingai yra, esant revoliucinių proletarų bendrijai, nes jie ima kontroliuoti tiek [59] savo, tiek ir visų visuomenės narių egzistavimo sąlygas: šioje bendrijoje individai dalyvauja kaip individai. Ji yra toks individų susivienijimas (aišku, remiantis dabar jau išvystytomis gamybinėmis jėgomis), kuris paveda jų kontrolei laisvo individų vystymosi ir judėjimo sąlygas. Lig tol šios sąlygos buvo paliktos atsitiktinumui ir pavienių individų atžvilgiu reiškėsi kaip kažkas savarankiška,— būtent dėl jų kaip individų susiskaidymo ir dėl jiems būtino susivienijimo, kurį sąlygojo darbo pasidalijimas ir kuris, jiems susiskaidžius, tapo svetimu jiems ryšiu. Ligšiolinis susivienijimas (anaiptol ne laisvas, kaip, pavyzdžiui, jis pavaizduotas „Visuomeninėje sutartyje"[30], o būtinas) tebuvo susivienijimas (plg., pavyzdžiui, Šiaurės Amerikos valstybės ir Pietų Amerikos respublikų susikūrimą) dėl tų sąlygų, kuriomis individai tuomet galėjo panaudoti atsitiktinumą savo reikalams. Ši teisė tam tikromis sąlygomis nekliudomai naudotis atsitiktinumu lig šiol buvo vadinama asmenine laisve.— Aišku, tokios egzistavimo sąlygos tėra esamosios gamybinės jėgos ir bendravimo formos.

Nuo visų ligšiolinių judėjimų komunizmas skiriasi tuo, kad jis iš esmės pakeičia visų ligšiolinių gamybos ir bendravimo santykių pagrindą ir su visomis natūraliomis prielaidomis pirmą kartą sąmoningai elgiasi kaip su ligšiolinių žmonių kūriniais, pašalina tų prielaidų gaivališkumą ir pajungia jas susivienijusių individų valdžiai. Todėl komunizmo įvedimas iš esmės yra ekonominio pobūdžio: tai materialinių šio susivienijimo sąlygų sukūrimas; esamąsias sąlygas jis paverčia susivienijimo sąlygomis. Tai, ką kuria komunizmas, kaip tik ir yra ta tikroji bazė, kuri daro negalimą nuo individų nepriklausomą esamybę, nes ji vis dėlto yra ne kas kita, kaip ligšiolinio pačių individų bendravimo produktas. Taigi su ankstesnės gamybos ir bendravimo sukurtomis sąlygomis komunistai praktiškai elgiasi

kaip su kažkuo neorganiška, anaiptol nesivaizduodami, kad praeities kartų planas arba paskirtis buvę pateikti jiems medžiagą, ir nemanydami, kad šios sąlygos buvo kažkas neorganiška ir jas kūrusiems individams.

[7. Prieštaravimas tarp individų ir jų gyvenimo veiklos sąlygų kaip prieštaravimas tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos. Gamybinių jėgų išsivystymas ir bendravimo formų pasikeitimas]

[60] Skirtumas tarp individo kaip asmens ir atsitiktinio individo yra ne sąvokos skirtumas, o istorinis faktas. Įvairiais laikais šis skirtumas turi nevienodą prasmę; pavyzdžiui, luomas, taip pat plus ou moins* ir šeima XVIII amžiuje buvo individui kažkas atsitiktina. Tai yra toks skyrimas, kurį ne mes turime daryti kiekvienam laikui, o kiekvienas laikas pats daro tarp įvairių randamų elementų, ir ne pagal sąvoką, o materialinio gyvenimo kolizijų spaudžiamas.

Tai, kas vėlesniajam laikui, priešingai negu ankstesniajam, atrodo atsitiktina,— taigi ir tarp paveldėtų iš praeities elementų — yra bendravimo forma, atitinkanti tam tikrą gamybinių jėgų išsivystymo pakopą. Gamybinių jėgų santykis su bendravimo forma yra bendravimo formos santykis su individų veikimu arba veikla. (Pagrindinė šios veiklos forma yra, suprantama, materialinė veikla, nuo kurios priklauso visa kita veikla: dvasinė, politinė, religinė ir t. t. Įvairi materialinio gyvenimo sandara, aišku, kiekvienu atveju priklauso nuo jau išsivysčiusių poreikių, o pats šių poreikių atsiradimas, kaip ir jų patenkinimas yra istorinis procesas, kurio neturi avys arba šunys (svarbiausias atkaklus Štirnerio argumentas[31] *adversus hominem***), nors ir avys, ir šunys, kokie jie yra dabar, be abejo, yra — tiesą sakant, malgré eux*** — istorinio proceso produktai.) Sąlygos, kuriomis individai tarpusavyje bendrauja, kol dar nekilo prieštaravimas [tarp šių sąlygų ir individų], yra jų individualybei priklausančios sąlygos, o ne kažkas jiems išoriška; tai — sąlygos, kuriomis šie konkretūs, konkrečių santykių rėmuose egzistuojantys individai ir tegali gaminti savo materialinį gyvenimą ir tai, kas su juo yra susiję; vadinasi, jos yra šių individų savaveiksmiškumo sąlygos ir yra šio savaveiksmiškumo kuriamos****. Taigi tam tikros sąlygos, kuriomis jie gamina, atitinka — kol [61] dar nekilo [minėtas] prieštaravimas — jų tikrąjį sąlygotumą, jų vienpusišką būtį, kurios vienpusiškumas pasirodo, tik atsiradus prieštaravimui, vadinasi, egzistuoja tik vėlesnėms kartoms. Tada šis sąlygotumas pasireiškia kaip atsitiktiniai varžtai, ir tada jų kaip varžtų įsisąmoninimas priskiriamas ir praėjusiam laikui.

Šios skirtingos sąlygos, kurios iš pradžių pasireiškia kaip savaveiksmiškumo sąlygos, o vėliau kaip jo varžtai, visame istorinio

---

* — daugiau ar mažiau. *Red.*

** — *prieš žmogų. Red.*

*** — be jų valios. *Red.*

**** Markso pastaba paraštėje: „Pačios bendravimo formos gamyba". *Red.*

vystymosi procese sudaro sąryšingą bendravimo formų eilę. Pastarąsias sieja tai, kad ankstesnę, varžtais pavirtusią bendravimo formą pakeičia nauja, labiau išvystytas gamybines jėgas, vadinasi, ir pažangesnį individų savaveiksmiškumo būdą atitinkanti bendravimo forma, kuri à son tour* vėl tampa varžtais ir tada yra pakeičiama kita forma. Kadangi šios sąlygos kiekvienoje pakopoje atitinka tuo pačiu metu vykstantį gamybinių jėgų vystymąsi, tai jų istorija kartu yra ir besivystančių bei kiekvienos naujos kartos perimamų gamybinių jėgų istorija, vadinasi, ir pačių individų jėgų vystymosi istorija.

Kadangi šis vystymasis yra gaivališkas, t. y. nepajungtas bendram laisvai susivienijusių individų planui, jis kyla iš įvairių vietovių, genčių, nacijų, darbo šakų ir t. t., kurių kiekviena pradžioje vystosi nepriklausomai nuo kitų ir tik pamažu užmezga su jomis ryšius. Be to, šis vystymasis yra nepaprastai lėtas; įvairios pakopos ir interesai niekada pilnutinai nėra įveikiami, o tėra pajungiami nugalinčiam interesui ir dar ištisus šimtmečius velkasi greta jo. Iš to išeina, kad net vienoje nacijoje individai, nepaisant netgi jų turtinių santykių, vystosi visai skirtingai ir kad ankstesnis interesas, kai jam būdingą bendravimo formą jau yra išstūmusi vėlesnį interesą atitinkanti bendravimo forma, dar ilgai išlaiko tradicinę valdžią kaip individų atžvilgiu susavarankėjęs iliuzinis bendrumas (valstybė, teisė); ši valdžia gali būti pagaliau palaužta tik revoliucijos būdu. Iš to taip pat aiškėja, kodėl atskirais klausimais, [62] išreiškiamais bendresne forma, sąmonė gali kartais atrodyti pralenkusi savo meto empirinius santykius; todėl vėlesnės epochos kovose galima remtis praeities teoretikų autoritetu.

Atvirkščiai, šalyse, kurios pradeda vystytis, kaip Šiaurės Amerika, jau išsivysčiusioje istorinėje epochoje, šis vystymasis esti labai spartus. Tokios šalys neturi jokių kitų natūralių prielaidų, išskyrus individus, kurie ten apsigyvena, verčiami neatitikimo tarp jų poreikių ir senosiose šalyse esančių bendravimo formų. Todėl jos pradeda vystytis, turėdamos pažangiausius senųjų šalių individus, vadinasi, ir šiuos individus atitinkančią labiausiai išvystytą bendravimo formą, pastarajai dar nespėjus įsigalėti senosiose šalyse. Taip esti visose kolonijose, jei tik jos nėra vien karo arba prekybos stovyklos. To pavyzdžiai yra Kartagina, graikų kolonijos ir Islandija XI ir XII amžiuje. Panaši padėtis būna ir užkariavimo atveju, jei į užkariautą šalį tiesiog perkeliama kitoje dirvoje jau išsivysčiusi bendravimo forma. Šią bendravimo formą jos tėvynėje dar tebevaržė iš ankstesnių epochų paveldėti interesai ir santykiai, o naujoje vietoje ji gali ir turi būti įtvirtinta pilnutinai ir be kliūčių jau vien dėl to, kad užkariautojams būtų užtikrintas ilgalaikis viešpatavimas. (Anglija ir Neapolis, užkariavus normanams[32], kai tos šalys gavo labiausiai išbaigtą feodalinės organizacijos formą.)

---

* — savo ruožtu. *Red.*

[8. Prievartos (užkariavimo) vaidmuo istorijoje]

Visam šiam istorijos supratimui, atrodo, prieštarauja užkariavimo faktas. Lig šiol prievarta, karas, grobimas, plėšikavimas ir t. t. buvo padaryti varomąja istorijos jėga. Mes galime čia aptarti tik pagrindinius momentus ir todėl imame tik ryškiausią pavyzdį — kaip barbarų tauta sugriauna senąją civilizaciją ir kaip po to vėl susidaro nauja visuomenės struktūra (Roma ir barbarai, feodalizmas ir Galija, Rytų Romos imperija ir turkai[33]).

[63] Užkariaujančiajai barbarų tautai pats karas dar tebėra, kaip jau anksčiau nurodyta, reguliari santykiavimo forma, kuri tuo stropiau naudojama, juo labiau gyventojų gausėjimas, esant tradiciniam ir vieninteliam jiems įmanomam primityviam gamybos būdui, sukelia naujų gamybos priemonių poreikį. Italijoje, atvirkščiai, dėl žemės nuosavybės koncentravimosi (kuris vyko ne tik dėl supirkimo ir įsiskolinimo, bet ir paveldėjimo būdu, nes dėl tuometinio didelio ištvirkimo ir retų santuokų senosios giminės pamažu išmirė ir jų turtas atiteko nedaugeliui) ir dėl dirbamos žemės pavertimo ganyklomis (kurį sąlygojo ne tik įprastinės ir lig šiol dar tebeveikiančios ekonominės priežastys, bet ir prisiplėštų bei duoklinių grūdų įvežimas ir dėl to susidariusi Italijos grūdų vartotojų stoka) beveik visai išnyko laisvieji gyventojai; net vergai ėmė išmirti, ir juos nuolat reikėjo keisti naujais. Vergovė liko visos gamybos pagrindas. Plebėjai, kurių padėtis tarp laisvųjų ir vergų buvo tarpinė, niekada nepakilo aukščiau liumpenproletariato. Iš viso Roma visada tebuvo tik miestas; jos ryšiai su provincijomis buvo beveik vien politiniai ir, žinoma, politinių įvykių galėjo būti ir nutraukiami.

Nėra nieko paprastesnio už pažiūrą, kad istorijoje lig šiol viskas priklausę tik nuo *užėmimo*. Barbarai *užėmė* Romos imperiją, ir šio užėmimo faktu aiškinamas perėjimas iš senojo pasaulio į feodalizmą. Tačiau barbarų užėmimo atveju viskas priklauso nuo to, ar paimtoji tauta jau buvo išvysčiusi pramonės gamybines jėgas, kaip yra šiuolaikinėse tautose, ar jos gamybinės jėgos daugiausia yra paremtos tik jos susivienijimu ir esama bendrija [Gemeinwesen]. Toliau, užėmimo pobūdį sąlygoja užėmimo objektas. Bankininko turto, kurį sudaro vertybiniai popieriai, iš viso negalima užimti, jeigu užėmėjas nepaklus gamybos ir bendravimo sąlygoms, esančioms užimtoje šalyje. Tą pat reikia pasakyti ir apie visą šiuolaikinės pramonės šalies pramoninį kapitalą. Pagaliau užėmimui visur labai greitai ateina galas, ir kai nieko daugiau nebelieka užimti, tenka pradėti gaminti. Iš šio labai greitai iškylančio būtinumo gaminti seka išvada, [64] kad bendrijos [Gemeinwesen] forma, priimta įsikūrusių užkariautojų, turi atitikti jų čia randamų gamybinių jėgų išsivystymo lygį, o jei pradžioje tokio atitikimo nėra, tai ta bendrijos forma turi pasikeisti sutinkamai su esamomis gamybinėmis jėgomis. Tuo paaiškinamas ir visur pastebėtas laikotarpiu po tautų kilnojimosi faktas, kad būtent vergas tapo ponu ir užkariautojai la-

bai greitai perėmė užkariautų tautų kalbą, išsilavinimą ir papročius. Feodalizmas jokiu būdu nebuvo perkeltas iš Vokietijos išbaigtas; jis kilo iš užkariautojų karybos organizacijos paties užkariavimo metu; ir ši organizacija tik po užkariavimo, veikiant užkariautose šalyse jau rastoms gamybinėms jėgoms, išsivystė į tikrąjį feodalizmą. Kiek šią formą sąlygojo gamybinės jėgos, rodo nesėkmingi mėginimai įvesti kitas formas, pagrįstas senovės Romos atgyvenomis (Karolis Didysis ir t. t.).

Tęsti.

[9. Prieštaravimo tarp gamybinių jėgų ir bendravimo formos išsivystymas stambiosios pramonės ir laisvos konkurencijos sąlygomis. Priešingumas tarp darbo ir kapitalo]

Stambiosios pramonės ir konkurencijos sąlygomis visos individų egzistavimo sąlygos, visi sąlygotumai, vienpusiškumai yra susilieję į dvi paprasčiausias formas: privatinę nuosavybę ir darbą. Kiekvieną bendravimo formą ir patį bendravimą pinigai daro atsitiktiniu individams. Tad jau pinigai sąlygoja tai, kad lig šiol bet koks bendravimas tebuvo individų bendravimas tam tikromis sąlygomis, o ne individų kaip individų bendravimas. Šias sąlygas galima suvesti į dvi: sukauptą darbą, arba privatinę nuosavybę, ir tikrąjį darbą. Jeigu vienas iš jų išnyksta, nutrūksta ir bendravimas. Šiuolaikiniai ekonomistai — pavyzdžiui, Sismondis, Šerbiuljė ir kt. — patys priešpastato association des individus — association des capitaux*. Antra vertus, patys individai yra visiškai pajungti darbo pasidalijimui ir todėl pilnutinai priklauso vienas nuo kito. Privatinė nuosavybė, kiek ji darbo rėmuose yra priešinga darbui, išsivysto dėl būtinumo kaupti. Pradžioje ji vis dar tebeturi daugiau bendrumo [Gemeinwesen] formą, bet, vystydamasi toliau, vis labiau priartėja prie dabartinės privatinės nuosavybės formos. Darbo pasidalijimas jau iš pat pradžių apima taip pat darbo *sąlygų* — darbo įrankių ir medžiagų — pasidalijimą, todėl ir sukaupto kapitalo susiskaidymą tarp atskirų savininkų, vadinasi, ir skilimą tarp kapitalo ir darbo, taip pat įvairias pačios nuosavybės formas. Kuo labiau vystosi darbo pasidalijimas [65] ir kuo labiau didėja kaupimas, tuo griežtesnis darosi ir šis skilimas. Pats darbas tegali egzistuoti tik esant šiam skilimui.

(Asmeninė atskirų nacijų individų energija — vokiečiai ir amerikiečiai — energija jau dėl rasių susikryžiavimo, — todėl vokiečiai yra panašūs į kretinus; Prancūzijoje, Anglijoje ir t. t. svetimšaliai apsigyveno jau esant išvystytoms sąlygoms, Amerikoje — visai naujose žemėse, Vokietijoje pirmieji gyventojai pasiliko savo vietose.)

Taigi čia aiškėja du faktai**. Pirma, gamybinės jėgos pasireiškia kaip visiškai nepriklausomos ir atplėštos nuo individų, kaip atski-

* — individų asociaciją — kapitalų asociacijai. *Red.*
** Engelso pastaba paraštėje: „Sismondis". *Red.*

ras pasaulis greta individų; šito priežastis yra ta, kad individai, kurių jėgos jos yra, yra susiskaidę ir vienas kitam priešingi, o šios jėgos savo ruožtu tampa tikromis jėgomis, tik šiems individams bendraujant ir palaikant savitarpio ryšius. Taigi vienoje pusėje yra visuma gamybinių jėgų, kurios tarsi įgavo daiktinį pavidalą ir patiems individams jau yra nebe individų jėgos, o privatinės nuosavybės jėgos, ir todėl individų jėgos jos yra tik tiek, kiek jie yra privatūs savininkai. Jokiu ankstesniu laikotarpiu gamybinės jėgos neturėjo šios individų *kaip individų* bendravimui abejingos formos, nes pats jų bendravimas dar buvo ribotas. Kitoje pusėje yra šioms gamybinėms jėgoms priešinga dauguma individų, nuo kurių šios jėgos yra atplėštos, ir dėl to šie individai, visiškai netekę tikrojo gyvenimo turinio, yra tapę abstrakčiais individais, bet tik todėl jie ir tegali užmegzti ryšius vienas su kitu *kaip individai.*

Vienintelis ryšys, dar tebesąs tarp jų ir gamybinių jėgų bei jų pačių egzistavimo,— darbas,— jiems neteko bet kokios savaveiksmiškumo regimybės ir išlaiko jų [66] gyvenimą, tik jį žalodamas. Ankstesniais laikotarpiais savaveiksmiškumas ir materialinio gyvenimo gamyba tebuvo atskirti tuo, kad jie teko skirtingiems asmenims, ir materialinio gyvenimo gamyba dėl pačių individų ribotumo dar tebuvo laikoma priklausoma savaveiksmiškumo rūšimi, o dabar jie taip vienas nuo kito atsiskyrė, kad apskritai materialinis gyvenimas pasireiškia kaip tikslas, o šio materialinio gyvenimo gamyba, darbas (kuris dabar yra vienintelė galima, tačiau, kaip matome, negatyvi savaveiksmiškumo forma),— kaip priemonė.

[10. Privatinės nuosavybės panaikinimo būtinumas, sąlygos ir rezultatai]

Taigi dabar nueita taip toli, jog individai turi pasisavinti esamą gamybinių jėgų visumą, reikalingą ne tik savaveiksmiškumui pasiekti, bet ir apskritai savo egzistavimui užtikrinti.

Šį pasisavinimą pirmiausia sąlygoja tas objektas, kurį reikia pasisavinti,— gamybinės jėgos, išsivysčiusios į tam tikrą visumą ir egzistuojančios tik universalaus bendravimo ribose. Vadinasi, šis pasisavinimas jau dėl to turi būti universalaus pobūdžio, atitinkančio gamybines jėgas ir bendravimą. Pats šių jėgų pasisavinimas yra ne kas kita, kaip materialius gamybos įrankius atitinkančių individualių sugebėjimų išugdymas. Jau dėl to gamybos įrankių visumos pasisavinimas reiškia pačių individų sugebėjimų visumos išugdymą.

Toliau, šį pasisavinimą sąlygoja pasisavinantys individai. Tik dabartiniai jokio savaveiksmiškumo neturintys proletarai yra pajėgūs pasiekti savo pilnutinį, jau neapribotą savaveiksmiškumą, kuris reiškia gamybinių jėgų visumos pasisavinimą ir iš to kylantį sugebėjimų visumos išugdymą. Visi ankstesni revoliuciniai pasisavinimai buvo riboti: individai, kurių savaveiksmiškumas buvo suvaržytas riboto gamybos įrankio ir riboto bendravimo, pasisavindavo

šį ribotą gamybos [67] įrankį ir dėl to patekdavo tik į naują ribotumą. Jų gamybos įrankis tapdavo jų nuosavybe, bet jie patys likdavo pajungti darbo pasidalijimui ir savo gamybos įrankiui. Visi ligšioliniai pasisavinimai individų mases palikdavo pajungtas kokiam nors vieninteliam gamybos įrankiui; proletarinis pasisavinimas gamybos įrankių masę turi pajungti kiekvienam individui, o nuosavybę — visiems individams. Šiuolaikinis universalus bendravimas negali būti pajungtas individams jokiu kitu būdu, kaip tik pajungiant jį visiems jiems kartu.

Toliau, pasisavinimą sąlygoja tas būdas, kokiu jis turi būti įvykdytas. Jis tegali būti įvykdytas tik tokiu susivienijimu, kuris dėl paties proletariato savybių savo ruožtu tegali būti tik universalus, ir tokia revoliucija, kuri, iš vienos pusės, nuverčia ankstesnio gamybos ir bendravimo būdo, taip pat ankstesnės visuomenės struktūros valdžią ir, iš antros pusės, išvysto universalų proletariato pobūdį ir šiam pasisavinimui įvykdyti jam reikalingą energiją; be to, proletariatas nusikrato viskuo, kas jam dar buvo likę iš jo ankstesnės visuomeninės padėties.

Tik šioje pakopoje savaveiksmiškumas sutampa su materialiniu gyvenimu, ir tai atitinka individų išsivystymą į vientisus individus ir bet kurio gaivališkumo įveikimą. Be to, čia atitinka vienas kitą darbo virtimas savaveiksmiškumu ir ligšiolinio sąlygoto bendravimo virtimas tokiu bendravimu, kuriuo individai pasireiškia kaip individai. Susivienijusiems individams pasisavinus gamybinių jėgų visumą, privatinė nuosavybė išnyksta. Ligšiolinėje istorijoje kokia nors ypatinga sąlyga visuomet pasireikšdavo kaip atsitiktinė, o dabar atsitiktiniu tampa pats individų atsiribojimas, kiekvieno jų ypatingas privatus užsiėmimas.

Individus, jau nebepajungtus [68] darbo pasidalijimui, filosofai vaizdavosi idealu, kurį jie pavadino „Žmogumi", ir visą mūsų nupasakotą vystymosi procesą jie suprato kaip „Žmogaus" vystymosi procesą; tad vieton ligšiolinių kiekvienoje istorinėje pakopoje egzistavusių individų jie pastatė „Žmogų" ir vaizdavo jį kaip varomąją istorijos jėgą. Taigi visas istorinis procesas buvo suvokiamas kaip „Žmogaus" paties susvetimėjimo procesas*; iš esmės tai paaiškinama tuo, kad vieton ankstesnės pakopos individų jie visur statė vidutinį vėlesnės pakopos individą ir ankstesniems individams priskyrė vėlesnę sąmonę. Dėl tokio apvertimo, išankstinio abstrahavimosi nuo tikrųjų sąlygų ir pasidarė galima visą istoriją paversti sąmonės vystymosi procesu.

* *
*

Civilinė visuomenė apima visą materialinį individų bendravimą tam tikroje gamybinių jėgų vystymosi pakopoje. Ji apima visą tos pakopos prekybinį ir pramoninį gyvenimą ir todėl išeina už valstybės ir nacijos ribų, nors, iš antros pusės, ji vis dėlto turi išoriškai pasireikšti kaip tautybė ir konstituotis viduje kaip valstybė. Posakis

---

* Markso pastaba paraštėje: „Susvetimėjimas". *Red.*

„civilinė visuomenė"* atsirado XVIII amžiuje, kai nuosavybės santykiai jau buvo išsivadavę iš antikinės ir viduramžių bendrijos [Gemeinwesen]. Civilinė visuomenė kaip tokia išsivysto tik kartu su buržuazija; tačiau tuo pačiu vardu visada buvo vadinama betarpiškai iš gamybos ir bendravimo besivystanti visuomeninė organizacija, kuri visais laikais sudaro valstybės ir bet kurio kito idealistinio** antstato bazę.

[11.] Valstybės ir teisės santykis su nuosavybe

Pirmoji nuosavybės forma tiek antikiniame pasaulyje, tiek ir viduramžiais buvo gentinė nuosavybė, kurią romėnams daugiausia sąlygojo karas, o [69] germanams — gyvulininkystė. Antikinėse tautose — kadangi viename mieste gyveno kartu kelios gentys — gentinė nuosavybė turėjo valstybinės nuosavybės formą, o atskiro individo teisė į ją tereiškė paprastą valdymą [possessio], kuris betgi, kaip ir apskritai gentinė nuosavybė, buvo taikomas tik žemės nuosavybei. Tikroji privatinė nuosavybė atsiranda tiek senovės, tiek ir šiuolaikinėse tautose tik kartu su kilnojamąja nuosavybe. (Vergovė ir bendrija [Gemeinwesen]) (dominium ex jure quiritium***).— Tautose, kilusiose iš viduramžių, gentinė nuosavybė pereina įvairias pakopas — feodalinės žemės nuosavybės, korporacinės kilnojamosios nuosavybės, manufaktūrinio kapitalo, kol pagaliau išsivysto į šiuolaikinį, stambiosios pramonės ir visuotinės konkurencijos sąlygotą kapitalą, į gryną privatinę nuosavybę, kuri nebeturi jokios bendrumo [Gemeinwesen] regimybės ir yra pašalinusi bet kokį valstybės poveikį nuosavybės vystymuisi. Šią šiuolaikinę privatinę nuosavybę atitinka šiuolaikinė valstybė, kurią, pasinaudodami mokesčiais, privatūs savininkai palaipsniui nusiperka ir kuri dėl valstybinių skolų patenka visiškon jų valdžion; pats šios valstybės egzistavimas dėl valstybės vertybinių popierių kurso kilimo ir kritimo biržoje visiškai priklauso nuo komercinio kredito, kurį jai teikia privatūs savininkai, buržua. Kadangi buržuazija jau nebėra *luomas*, o yra *klasė*, ji priversta organizuotis ne vietos, o nacionaliniu mastu ir suteikti savo paprastiems interesams visuotinę formą. Privatinei nuosavybei išsivadavus iš bendrijos [Gemeinwesen], valstybė ėmė savarankiškai gyvuoti šalia ir anapus civilinės visuomenės; tačiau iš tikrųjų valstybė yra ne kas kita, kaip organizacijos forma, būtina buržuazijai savitarpiškai užtikrinti savo nuosavybę ir savo interesus tiek šalies išorėje, tiek ir jos viduje. Mūsų laikais valstybė tėra savarankiška tik tokiose šalyse, kur luomai dar nėra pilnutinai išsivystę į klases, kur luomai, jau panaikinti pažangesnėse šalyse, dar tebevaidina tam tikrą vaidmenį, sudarydami savotišką mišinį,— kur dėl to jokia gyventojų dalis negali pajungti savo valdžiai kitų jų dalių. Kaip tik tokia padėtis yra Vokietijoje. Labiausiai išbaigtas šiuolaikinės

* Terminas „bürgerliche Gesellschaft" reiškia „civilinę visuomenę", taip pat „buržuazinę visuomenę". *Red.*

** — t. y. idealaus, ideologinio. *Red.*

*** — valdymas, remiantis Romos piliečių teise. *Red.*

valstybės pavyzdys yra Šiaurės [70] Amerika. Naujieji prancūzų, anglų ir amerikiečių rašytojai visi kaip vienas teigia, kad valstybė egzistuojanti tik privatinės nuosavybės labui, taigi ši mintis jau yra įsiskverbusi ir į paprastą sąmonę.

Kadangi valstybė yra ta forma, kuria viešpataujančiosios klasės individai įgyvendina savo bendrus interesus ir kuria susitelkia visa tam tikros epochos civilinė visuomenė, tai iš to išeina, kad visi bendrieji institutai yra valstybės įtarpinami, įgauna politinę formą. Iš to ir kyla iliuzija, kad įstatymas remiąsis valia, ir dargi nuo savo realaus pagrindo atitrūkusia, *laisva* valia. Visai taip pat ir teisė savo ruožtu suvedama į įstatymą.

Privatinė teisė išsivysto kartu su privatine nuosavybe natūraliosios bendrijos [Gemeinwesen] irimo procese. Romoje privatinės nuosavybės ir privatinės teisės vystymasis neturėjo tolesnių pasekmių pramonei ir prekybai, nes visas jos gamybos būdas liko nepasikeitęs*. Šių laikų tautoms, kurių pramonė ir prekyba suardė feodalinę bendriją [Gemeinwesen], atsiradus privatinei nuosavybei ir privatinei teisei, prasidėjo nauja fazė, kuri buvo pajėgi toliau vystytis. O pirmasis miestas, išvystęs viduramžiais plačią jūrų prekybą, Amalfis, sukūrė ir jūrų teisę[34]. Kai tik pramonė ir prekyba — pirma Italijoje, o vėliau ir kitose šalyse — toliau išvystė privatinę nuosavybę, tuojau buvo vėl priimta ir iškelta kaip autoritetas išbaigtoji romėnų privatinė teisė. Kai vėliau buržuazija taip sustiprėjo, jog valdovai ėmė ginti jos interesus, norėdami, buržuazijos padedami, sutriuškinti feodalinę bajoriją, visose šalyse — Prancūzijoje XVI amžiuje — prasidėjo tikras teisės vystymasis, kuris [71] visur, išskyrus Angliją, vyko romėnų kodekso pagrindu. Tačiau ir Anglijoje, toliau vystant privatinę teisę (ypač kilnojamosios nuosavybės), teko remtis romėnų teisės principais. (Nereikia pamiršti, kad teisė taip pat neturi savo istorijos, kaip ir religija.)

Privatinėje teisėje esamieji nuosavybės santykiai yra išreiškiami kaip visuotinės valios rezultatas. Jau pati jus utendi et abutendi**, iš vienos pusės, rodo, kad privatinė nuosavybė yra pasidariusi visai nepriklausoma nuo bendrijos [Gemeinwesen], ir, iš antros pusės, patvirtina tą iliuziją, kad pati privatinė nuosavybė esanti pagrįsta vien privačia valia, galėjimu savavališkai disponuoti daiktu. Praktiškai sąvoka abuti*** turi privačiam savininkui labai apibrėžtas ekonomines ribas, jeigu jis nenori, kad jo nuosavybė, taigi ir jo jus abutendi**** pereitų į kito rankas; nes apskritai daiktas, vertinamas tik savininko valios atžvilgiu, visai nėra daiktas; jis tampa daiktu, tikra nuosavybe, tik bendravimo procese ir nepriklausomai nuo teisės (*santykis*, tai, ką filosofai vadina idėja*****). Dėl šios juridinės

* Engelso pastaba paraštėje: „(Lupikavimas!)". *Red.*

** — naudojimo ir disponavimo teisė, t. y. teisė naudotis ir disponuoti daiktu savo nuožiūra, vadinasi, ir piktnaudžiauti. *Red.*

*** — disponuoti, net piktnaudžiaujant. *Red.*

**** — teisė disponuoti, net piktnaudžiaujant. *Red.*

***** Markso pastaba paraštėje: „*Santykis filosofams yra lygus idėjai.* Jie težino „Žmogaus" santykį su pačiu savimi, todėl visi tikrieji santykiai jiems tampa idėjomis". *Red.*

iliuzijos, suvedančios teisę į gryną valią,— toliau besivystant nuosavybės santykiams — neišvengiamai susidaro tokia padėtis, kad kas nors gali turėti teisinį titulą į kokį nors daiktą, iš tikrųjų daikto neturėdamas. Jei, pavyzdžiui, dėl konkurencijos koks nors žemės sklypas nustoja davęs rentą, tai jo savininkas vis vien tebeturi savo teisinį titulą į jį kartu su jus utendi et abutendi. Tačiau su tuo titulu jis neturi ką veikti: kaip žemės savininkas jis neturi nieko, jeigu jis be to dar neturi pakankamo kapitalo savo žemei dirbti. Šia teisininkų iliuzija paaiškinama tai, jog jiems ir kiekvienam kodeksui yra apskritai paprastas atsitiktinumas, kad individai užmezga savitarpio santykius, pavyzdžiui, sudaro sutartis, ir kad jie šiuos santykius laiko tokiais, kuriuos norint galima užmegzti arba neužmegzti [72] ir kurių turinys visiškai priklauso nuo individualios kontrahentų nuožiūros.

Kaskart, kai pramonės ir prekybos vystymasis sukurdavo naujas bendravimo formas, pavyzdžiui, draudimo ir t. t. kompanijas, teisė turėjo sankcionuoti jas kaip naujus nuosavybės įgijimo būdus*.

[12. Visuomeninės sąmonės formos]

Darbo pasidalijimo įtaka mokslui.

Represijos vaidmuo valstybėje, teisėje, moralėje ir t. t.

Įstatymu buržua turi duoti sau visuotinę išraišką būtent todėl, kad jie viešpatauja kaip klasė.

Gamtotyra ir istorija.

Nėra politikos, teisės, mokslo ir t. t., meno, religijos ir t. t. istorijos**.

Kodėl ideologai viską apverčia aukštyn kojomis.

Religininkai, teisininkai, politikai.

Teisininkai, politikai (apskritai valstybės veikėjai), moralistai, religininkai.

Dėl šio ideologinio poskyrio vienoje klasėje: 1) *Verslo susavarankėjimas dėl darbo pasidalijimo;* kiekvienas jų laiko savo amatą tikru. Apie savo amato ryšį su tikrove jie susidaro iliuzijas juo labiau neišvengiamai, kad tai sąlygoja jau pati šio amato prigimtis. Jurisprudencijoje, politikoje ir t. t.— sąmonėje — santykiai tampa sąvokomis; kadangi jie nepakyla aukščiau šių santykių, tai ir šių santykių sąvokos virsta jų galvoje sustingusiomis sąvokomis; pa-

* Toliau rankraščio pabaigoje pateikiami Markso ranka parašyti metmenys, skirti tolesniam nagrinėjimui. *Red.*

** Markso pastaba paraštėje: „„Bendriją" [„Gemeinwesen"], kokia ji yra antikinėje valstybėje, feodalinėje santvarkoje, absoliutinėje monarchijoje,— šiuos saitus ypač atitinka religiniai vaizdiniai". *Red.*

vyzdžiui, teisėjas taiko kodeksą, todėl įstatymų leidybą jis laiko tikruoju aktyviu varikliu. Pagarba savo prekei,— nes jų verslas turi ryšį su visuotinybe.

Teisės idėja. Valstybės idėja. *Paprastoje* sąmonėje daiktas apverstas aukštyn kojomis.

Religija iš pat pradžių yra *transcendentiškumo* sąmonė, kuri kyla iš *tikro* privalėjimo.

Tai išreikšti populiariau.

Tradicija — teisėje, religijoje ir t. t.

* *
*

[73]* Individams išeities taškas visada buvo, visada yra jie patys. Jų santykiai yra jų tikrojo gyvenimo proceso santykiai. Kaip atsitinka, kad jų santykiai susavarankėja prieš juos? Kad jų pačių gyvenimo jėgos tampa juos sau pajungiančiomis jėgomis?

Trumpai tariant: *darbo pasidalijimas,* kurio pakopos priklauso nuo kiekvienu metu pasiekto gamybinės jėgos išvystymo.

Žemės nuosavybė. Bendruomeninė nuosavybė. Feodalinė. Dabartinė.

Luominė nuosavybė. Manufaktūrinė nuosavybė. Pramoninis kapitalas.

---

* Šis paskutinis puslapis rankraštyje neturi numerio. Jame pateikiamos pastabos priklauso materialistinio istorijos supratimo dėstymo pradžiai. Čia išreikštos mintys paskui išplečiamos skyriaus A dalies 3-ame paragrafe. *Red.*

LEIPCIGO SUSIRINKIMAS

Trečiajame 1845 metų Vigando trimėnesinio žurnalo tome iš tikrųjų vyksta hunų mūšis, kurį pranašiškai atvaizdavo Kaulbachas[35]. Užmuštųjų įtūžis nenurimsta ir po mirties, jų vėlės šmėkščioja ore ir staugia, girdėti kautynių triukšmas, karingi šauksmai, kardų bei skydų žvangėjimas, geležinių vežimų bildesys. Tačiau čia kovojama ne dėl žemiškų dalykų. Šventasis karas kariaujamas ne dėl apsauginių muitų, konstitucijos, bulvių ligos, bankų reikalų ir geležinkelių, o dėl švenčiausių dvasios interesų, dėl „Substancijos", „Savimonės", „Kritikos", „Vienintelio" ir „Tikrojo žmogaus". Mes esame bažnyčios tėvų susirinkime. Kadangi jie yra paskutiniai tokie egzemplioriai ir čia, reikia tikėtis, paskutinį kartą bus ginami aukščiausiojo, kitais žodžiais — absoliuto, reikalai, tai verta surašyti svarstymo procès-verbal*.

Štai pirmiausia *šventasis Brunas,* kurį lengva pažinti iš jo *lazdos* („tapki jutimiškumu, tapki *lazda*", Vigandas, p. 130). Jo galvą gaubia „grynosios kritikos" aureolė, ir jis, kupinas paniekos pasauliui, įsisupa į savąją „savimonę". Jis *„sutriuškino* religiją visa jos apimtimi ir valstybę jos pasireiškimuose" (p. 138), prievartaudamas „substancijos" sąvoką aukščiausiosios savimonės vardan. Bažnyčios griuvėsiai ir valstybės „nuolaužos" guli prie jo kojų, o jo žvilgsnis „triuškina" į šipulius „masę". Jis yra it dievas, jis neturi nei tėvo, nei motinos, jis yra „savo paties kūrinys, savo paties gaminys" (p. 136). Žodžiu, jis yra dvasios „Napoleonas"— „Napoleonas" dvasioje. Jo dvasines pratybas sudaro tai, kad jis nuolat „įsiklauso į save, ir šis įsiklausymas į save jam yra akstinas apibrėžti save" (p. 136); dėl tokio varginančio savęs protokolavimo jis aiškiai lysta. Jis „įsiklauso" ne tik į save patį, bet retkarčiais, kaip pamatysime, ir į *„Westphälisches Dampfboot"*[36].

Priešais jį stovi *šventasis Maksas,* kurio nuopelnus dievo karalystei sudaro tai, kad jis, kaip tvirtina pats, konstatavo ir įrodė — maždaug šešiuose šimtuose spausdintų puslapių — savo tapatumą sau, t. y. kad jis esąs ne šis ir ne anas, ne „Jonas arba Petras", bet kaip tik šventasis Maksas ir niekas kitas. Apie jo aureolę ir kitus

* — protokolą. *Red.*

skiriamuosius ženklus tegalima pasakyti, kad jie yra „jo objektas ir todėl jo nuosavybė", kad jie yra „vieninteliai" ir „neprilygstami", kad „jie nenusakomi" (p. 148). Jis tuo pačiu metu yra ir „frazė", ir „frazės savininkas", tuo pačiu metu ir Sanča Pansa, ir Don Kichotas. Jo asketiniai pratimai — tai liūdnos mintys apie minčių nebuvimą, daugelyje puslapių išdėstytos abejonės dėl neabejotinų dalykų, nuodėmingo pašventinimas. Beje, mums nėra reikalo plačiai jį liaupsinti, nes apie visas jam priskiriamas savybes,— nors jų būtų daugiau, nei mahometonų dievo vardų,— jis įpratęs sakyti: Aš esu Viskas ir dar kai kas daugiau. Aš esu šio Nieko Viskas ir šio Visko Niekas. Jis teigiamai skiriasi nuo savo niūraus varžovo tuo, kad pasižymi tam tikru iškilmingu *„nerūpestingumu"* ir retkarčiais pertraukia savo rimtus apmąstymus *„kritiniu džiūgavimu"*.

Šie du šventosios inkvizicijos didmeistriai šaukia į teismą eretiką Fojerbachą, pateikdami jam sunkų kaltinimą gnosticizmu. Eretikas Fojerbachas,— „griausmingai prabyla" šventasis Brunas,— laiko savo rankose hyle*, substanciją, ir atsisako ją atiduoti, kad joje neatsispindėtų mano begalinė savimonė. Savimonė turi klaidžioti it vaiduoklis tol, kol ji vėl suims į save visus daiktus, išplaukiančius iš jos ir įsiliejančius į ją. Ir štai ji jau prarijo visą pasaulį, išskyrus tik šią hyle, šią substanciją, kurią gnostikas Fojerbachas laiko tvirtai užrakinęs ir nenori atiduoti.

Šventasis Maksas kaltina gnostiką tuo, kad šis abejoja jo, šventojo Makso, lūpomis paskelbta dogma, pagal kurią „kiekviena žąsis, kiekvienas šuo, kiekvienas arklys" yra „tobulas ir netgi, jei kas labiau mėgsta aukščiausiąjį laipsnį, tobuliausias žmogus" (Vigandas, p. 187[37]: „Tam ir tam netrūksta netgi mažiausios dalelės to, kas žmogų padaro žmogumi. Tiesa, *tas pat* pasakytina ir apie kiekvieną žąsį, kiekvieną šunį, kiekvieną arklį").

Be šių svarbių kaltinimų svarstymo, dar buvo išspręsta byla, kurią abu šventieji yra iškėlę Mozei Hesui, ir byla, kurią šventasis Brunas yra iškėlęs „Šventosios šeimos" autoriams. Bet kadangi šie kaltinamieji tuo metu buvo užsiėmę „šio pasaulio reikalais" ir todėl neatvyko į santa casa[38], tai jie už akių buvo nubausti amžinam ištrėmimui iš dvasios karalystės visam jų žemiškajam gyvenimui.

Pagaliau abu didmeistriai vėl pradeda kažkokias keistas intrigas tarpusavyje ir vienas prieš kitą**.

---

* — pirminę, dar beformę materiją. *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „Scenos gilumoje pasirodo Dottore Graziano[39], kitaip — Arnoldas Rugė, kaip „nepaprastai gudri ir politiška galva" (Vigandas, p. 192)". *Red.*

II

ŠVENTASIS BRUNAS

1. „ŽYGIS" PRIEŠ FOJERBACHĄ

Prieš pradėdami nagrinėti iškilmingą Bauerio savimonės aiškinimąsi su pačia savimi ir su pasauliu, mes turime išduoti vieną paslaptį. Šventasis Brunas metė karo iššūkį ir sukėlė karą, tik norėdamas „apdrausti" patį save ir savo užsistovėjusią, surūgusią Kritiką nuo nedėkingo publikos užmaršumo, tik turėdamas tikslą parodyti, kad ir pasikeitusiomis 1845 metų sąlygomis Kritika neišvengiamai liko lygi pačiai sau ir nekintama. Jis parašė antrąjį „Teisaus reikalo ir mano paties reikalo"[40] tomą; jis gina savo paties teritoriją, jis kovoja pro aris et focis*. Tačiau, kaip tikras teologas, jis apsimeta siekiąs šio savitikslio, norėdamas „apibūdinti" Fojerbachą. Vargšas Brunas visai buvo užmirštas, ir tai geriausiai įrodė Fojerbacho ir Štirnerio tarpusavio polemika, kuri jo visai nepaisė. Kaip tik todėl jis įsikibo į šią polemiką, kad galėtų parodyti savo priešingumą abiem antagonistams ir pasiskelbti aukščiausiąja jų vienybe — šventąja dvasia.

Savo „žygį" šventasis Brunas pradeda artilerijos ugnimi prieš Fojerbachą, c'est-à-dire** pakartotinai išspausdindamas vieną pataisytą ir išplėstą straipsnį, jau figūravusį žurnale „Norddeutsche Blätter". Fojerbachas įšventinamas *„substancijos"* riteriu, kad būtų reljefiškiau išryškinta Bauerio *„savimonė"*. Vaizduodamas šią Fojerbacho transsubstanciją, kuri, esą, įrodoma visais pastarojo veikalais, mūsų šventasis vyras tučtuojau peršoka nuo Fojerbacho veikalų apie Leibnicą ir Beilį prie „Krikščionybės esmės", praleisdamas straipsnį prieš „pozityviuosius filosofus" žurnale „Hallische Jahrbücher"[41]. Šis „neapsižiūrėjimas" čia yra „visiškai vietoj". Mat, šiame straipsnyje Fojerbachas, priešingai pozityviesiems „substancijos" atstovams, atskleidė visą „savimonės" išmintį tuo metu, kai šventasis Brunas dar skendėjo spekuliatyviniuose apmąstymuose apie nekaltą prasidėjimą.

Vargu ar bereikia minėti, kad šventasis Brunas vis dar tebesmarkauja ant savojo senahegelininkių kovos žirgo. Pasiklausykime jau pirmųjų frazių apie jo naujuosius atradimus dievo karalystėje:

* — pažodžiui: už altorius ir židinius; perkeltine prasme: už savo namus ir pastogę, už savo paties reikalą. *Red.*

** — tai yra. *Red.*

„Hegelis sujungė į vieną visumą Spinozos substanciją ir Fichtės Aš; abiejų vienybė, šių priešingų sferų sujungimas ir t. t. sudaro savotišką Hegelio filosofijos įdomumą, bet kartu ir jos silpnumą. Šis prieštaravimas, kuriame klaidžiojo Hegelio sistema, turėjo būti išspręstas ir panaikintas. Bet tai įvykdyti jis tegalėjo, tik padarydamas, kad visiems laikams nebūtų galima iškelti klausimo: koks yra *savimonės* santykis su *absoliutine dvasia*... Tai galėjo būti padaryta dviem kryptimis. Arba savimonė vėl turėjo sudegti substancijos ugnyje, t. y. turėjo susiformuoti ir išlikti grynas substancialumas, arba turėjo būti parodyta, kad asmenybė yra savo atributų ir savo esmės kūrėja, kad asmenybės *sąvokai apskritai* yra būdinga teigti save" („sąvoką" ar „asmenybę"?) „esant apribotą ir vėl panaikinti šį apribojimą, kurį asmenybė teigia dėl savo *visuotinės esmės*, nes pati ši esmė tėra *vidinio* asmenybės *savęs skyrimo*, jos veiklos *rezultatas*" (Vigandas, p. 87, 88).

„Šventojoje šeimoje" (p. 220)[42] Hegelio filosofija buvo apibūdinta kaip Spinozos ir Fichtės vienybė ir kartu buvo parodytas čia esantis prieštaravimas. Būdinga šventojo Bruno savybė yra ta, kad jis, skirtingai nuo „Šventosios šeimos" autorių, savimonės santykio su substancija klausimą laiko ne „ginčo klausimu Hegelio spekuliacijos *ribose*", o pasaulinės istorinės reikšmės ir net absoliučiu klausimu. Tai yra vienintelė forma, kuria jis gali išreikšti dabarties kolizijas. Jis tikrai tiki, kad savimonės pergalė prieš substanciją turi didžiausią įtaką ne tik pusiausvyrai Europoje, bet ir visam būsimam Oregono klausimo[43] sprendimui. Kiek nuo to priklauso grūdų įstatymų panaikinimas Anglijoje, kol kas dar mažai težinoma.

Tas abstraktus ir nerealus Hegelio posakis, kuriame iškreiptai atsispindėjo reali kolizija, įgyja šiai „kritinei" galvai realios kolizijos reikšmę. Brunas priima *spekuliatyvinį* prieštaravimą ir vieną jo dalį priešpastato kitai. Filosofinė *frazė* apie tikrąjį klausimą yra jam pats tikrasis klausimas. Taigi vienoje pusėje vietoj tikrų žmonių ir jų tikrojo supratimo apie savo visuomeninius santykius, kurie jų atžvilgiu iš pažiūros yra kaip savarankiški, jis teturi vien abstrakčią frazę: *savimonė*, panašiai kaip vietoj tikros gamybos jam figūruoja *tapusi savarankiška šios savimonės veikla;* o kitoje pusėje vietoj tikros gamtos ir tikrai esančių socialinių santykių — filosofiškas visų filosofinių kategorijų arba šių santykių pavadinimų sujungimas tiesiog į frazę: *substancija*, nes Brunas kartu su visais filosofais ir ideologais klaidingai laiko mintis, idėjas, tapusį savarankišku mintinį esamo pasaulio išreiškimą — šio esamojo pasaulio pagrindu. Savaime suprantama, kad su šiomis dviem abstrakcijomis, kurios tapo beprasmiškos ir tuščios, jis gali daryti visokius triukus, iš viso nieko nežinodamas apie tikruosius žmones ir jų santykius. (Be to, žiūrėk, kas pasakyta apie substanciją skyriuje „Fojerbachas" ir apie „humaniškąjį liberalizmą" bei „Šventybę" — skyriuje „Šventasis Maksas".) Taigi, norėdamas išspręsti spekuliacijos prieštaravimus, jis nepalieka spekuliatyvinio pagrindo; jis manevruoja, laikydamasis šio pagrindo, ir *pats* stovi ant specifiško hegelinio pagrindo dar taip tvirtai, kad „savimonės" santykis su „absoliutine dvasia" vis dar nebeduoda jam ramybės. Žodžiu, čia mes matome tą *savimonės filosofiją*, kuri buvo paskelbta „Sinoptikų kritikoje", įgyvendinta „Atskleistojoje krikščionybėje" ir, kad ir kaip gaila, seniai anticipuota Hegelio „Fenomenologijoje"[44]. Ši naujoji Bauerio filoso-

fija buvo nuodugniai išnagrinėta „Šventojoje šeimoje", p. 220 bei sek. ir p. 304—307[45]. Tačiau šventasis Brunas dar įsigudrina sukurti čia savo paties karikatūrą, kontrabanda pratempdamas „asmenybę", kad galėtų pavaizduoti kartu su *Štirneriu* atskirą individą kaip jo „paties gaminį", o *Štirnerį* — kaip *Bruno gaminį*. Šis žingsnis į priekį vertas trumpai pažymėti.

Pirmiausia tegu skaitytojas palygina šią karikatūrą su jos originalu, su savimonės aiškinimu „Atskleistojoje krikščionybėje", p. 113, o po to tegu palygina šį aiškinimą su jo pirmavaizdžiu, su Hegelio „Fenomenologija", p. 575, 583 ir kt. (Abi šios vietos perspausdintos „Šventojoje šeimoje", p. 221, 223, 224[46].) Bet žvilgterkime į karikatūrą: „Asmenybė apskritai"! „Sąvoka"! „Visuotinė esmė"! „Teigti save esant apribotą ir vėl panaikinti šį apribojimą"! „Vidinis savęs skyrimas"! Kokie milžiniški „rezultatai"! „Asmenybė apskritai" yra arba „apskritai" nesąmonė, arba abstrakti asmenybės sąvoka. Taigi asmenybės sąvokos „sąvokoje" glūdi „teigimas savęs esant apribotu". Šį apribojimą, glūdintį asmenybės sąvokos „sąvokoje", ji tuoj po to teigia „dėl savo visuotinės esmės". Ir, kai ji vėl yra panaikinusi šį apribojimą, pasirodo, kad „kaip tik ši esmė" tėra „vidinio asmenybės savęs skyrimo *rezultatas*". Tuo būdu visas grandiozinis šios painios tautologijos rezultatas paverčiamas seniai žinomu Hegelio triuku — žmogaus savęs skyrimu mąstyme, kurį nelaimingasis Brunas atkakliai skelbia kaip vienintelę „asmenybės apskritai" veiklą. Jau praėjo gerokai laiko, kai šventajam Brunui buvo išaiškinta, kad nėra jokios doros iš „asmenybės", kurios veikla apsiriboja šiais, trivialiais tapusiais, loginiais šuoliais. Kartu nurodyta vieta yra naivus prisipažinimas, kad Bauerio „asmenybės" esmė yra sąvokos sąvoka, abstrakcijos abstrakcija.

Kritika, kurią Brunas nukreipia prieš Fojerbachą,— kiek ji yra nauja,— apsiriboja tuo, kad Štirnerio priekaištus Fojerbachui *ir Baueriui* ji veidmainiškai vaizduoja kaip Bauerio priekaištus Fojerbachui. Pavyzdžiui, jis teigia, kad „žmogaus esmė yra esmė apskritai ir kažkas šventa", kad „žmogus yra žmogaus dievas", kad žmonių giminė esanti „absoliutas", kad Fojerbachas suskaldąs žmogų „į Aš, susijusį su esme, ir į Aš, nesusijusį su esme" (nors Brunas visą laiką skelbia, kad tai, kas abstraktu, sutampa su esme, ir, priešpastatydamas Kritiką masei, vaizduojasi šį suskaldymą esant dar didesnį, negu Fojerbachas), kad reikią kovoti prieš „dievo predikatus" ir t. t. Savanaudiškos ir nesavanaudiškos meilės klausimu Brunas, polemizuodamas su Fojerbachu, nurašinėja Štirnerį beveik pažodžiui per ištisus tris puslapius (p. 133—135); visai taip pat jis labai nevikriai kopijuoja Štirnerio frazes: „kiekvienas žmogus yra savo paties kūrinys", „tiesa yra pamėklė" ir t. t. Be kita ko, „kūrinį" Brunas paverčia „gaminiu". Mes dar grįšime prie to, kaip šventasis Brunas išnaudoja Štirnerį.

Taigi pirmas dalykas, kurį mes aptikome pas šventąjį Bruną, yra nuolatinė jo priklausomybė nuo Hegelio. Suprantama, apie jo pastabas, nurašytas nuo Hegelio, mes plačiau nekalbėsime, o tepateiksime dar keletą vietų, iš kurių pamatysime, kaip tvirtai jis tiki

filosofų galybe ir kaip jis pritaria jų iliuzijai, kad pasikeitusi sąmonė, naujas atspalvis aiškinant esamus santykius gali apversti aukštyn kojomis visą ligšiolinį pasaulį. Persiėmęs šiuo tikėjimu, šventasis Brunas ir išduoda sau per vieną savo mokinį atestaciją,— Vigando trimėnesinio žurnalo IV tomo 327 puslapyje,— kad neva jo anksčiau cituotos frazės apie asmenybę, kurias jis paskelbė III tome, yra „pasaulį sukrečiančios mintys".

Šventasis Brunas sako (Vigandas, p. 95):

„Filosofija niekada nėra buvusi kas nors kita, kaip tik teologija, kuriai suteikta jos bendriausia forma, jos protingiausia išraiška".

Ši *prieš* Fojerbachą nukreipta vieta beveik pažodžiui yra nurašyta iš Fojerbacho „Ateities filosofijos" (p. 2):

„Spekuliatyvinė filosofija yra tikroji, nuosekli, *protinga* teologija".

Brunas tęsia:

„Pati filosofija sąjungoje su religija visada siekė absoliutaus individo nesavarankiškumo ir *tikrai jį įgyvendino*, nes *filosofija* reikalavo ir vertė, kad atskiras gyvenimas išnyktų visuotiniame gyvenime, akcidensas — substancijoje, žmogus — absoliutinėje dvasioje".

O argi ne Bruno „filosofija" „reikalauja",— palaikant „sąjungą su" Hegelio filosofija ir Brunui neleistinai tebebendraujant su teologija,— kad „žmogus išnyktų" vieno jo „akcidensų"— savimonės kaip „substancijos"— vaizdinyje, argi ji to „nereikalauja", nors ir „nepriverčia"? Beje, visa ši vieta parodo, su kokiu džiaugsmu „saldžialiežuvis" bažnyčios tėvas vis dar išpažįsta savo „pasaulį sukrečiantį" tikėjimą paslaptinga šventųjų teologų ir filosofų galia. Suprantama,— „teisaus laisvės reikalo ir savo paties reikalo" naudai.

105 puslapyje mūsų dievobaimingasis vyras begėdiškai kaltina Fojerbachą tuo, kad

„Fojerbachas *padarė* iš individo, iš nužmoginto krikščionybės žmogaus, ne žmogų, ne tikrą" (!) „realų" (!!) „asmeninį" (!!!) „žmogų" (šie predikatai yra kilę iš „Šventosios šeimos" ir Štirnerio), „o iškastruotą žmogų, vergą",—

ir kartu, be kita ko, teigia tą nesąmonę, kad jis, šventasis Brunas, galįs *galva dirbti* žmones.

Ten pat skaitome toliau:

„Pagal Fojerbachą individas turi būti pajungtas, turi tarnauti giminei. Giminė, apie kurią kalba Fojerbachas, yra Hegelio absoliutas, ir ji taip pat niekur neegzistuoja".

Čia, kaip ir visose kitose vietose, šventasis Brunas išgarsėja, padarydamas tikruosius individų santykius priklausomus nuo jų filosofinio išaiškinimo. Jis neturi nė mažiausio supratimo apie tai, koks yra Hegelio „absoliutinės dvasios" ir Fojerbacho „giminės" vaizdinio ryšys su esamuoju pasauliu.

104 puslapyje šventasis tėvas laiko baisiai skandalinga tą ereziją, kuria pasinaudodamas Fojerbachas paverčia dieviškąją proto, meilės ir valios trejybę kažkuo, kas „*individuose* viešpatauja *indi-*

vidams"; tartum mūsų laikais bet kurie įgimti gabumai, bet kuris polinkis, bet kuris poreikis neteigia savęs kaip jėgos „individe, viešpataujančios *individui*", kai aplinkybės trukdo ją patenkinti. Jei šventasis tėvas Brunas pajus, pavyzdžiui, alkį ir neturės priemonių jam numalšinti, tai net jo skrandis taps jėga „*jame*, viešpataujančia *jam*". Fojerbacho klaida yra ne ta, kad jis nustatė šį faktą, o ta, kad jis idealistiškai padarė jį savarankišką, užuot laikęs jį tam tikros, be to, praeinančios istorinio vystymosi pakopos produktu.

P. 111: „Fojerbachas yra vergas, ir jo vergiška prigimtis neleidžia jam atlikti *žmogaus* darbo, pažinti religijos esmės" (nieko sau „žmogaus darbas"!)... „Jis nepažįsta religijos esmės, nes nežino *tilto*, kuriuo jis galėtų pasiekti religijos *šaltinį*".

Šventasis Brunas vis dar rimtai tiki, kad religija turinti savo pačios „esmę". O kai dėl „tilto", „*kuriuo*" pasiekiamas „religijos *šaltinis*", tai šis asilui skirtas tiltas* būtinai turi būti *akvedukas*. Kartu šventasis Brunas įsitaiso kaip nuostabiai modernizuotas Charonas, kuris, pastačius tiltą, buvo atstatydintas; kaip tollkeeper**, jis reikalauja jam priklausančio halfpenny*** iš kiekvieno žmogaus, einančio tiltu, kuris veda į iliuzinę religijos karalystę.

120 puslapyje šventasis pastebi:

„Kaip galėtų Fojerbachas egzistuoti, jei nebūtų *tiesos* ir tiesa tebūtų *pamėklė*" (Štirneri, gelbėk!"), „kurios žmogus ligi šiol bijodavo?"

„Žmogus", bijąs „tiesos" „pamėklės", yra ne kas kitas, kaip pats gerbiamasis Brunas. Jau dešimčia puslapių anksčiau, p. 110, jis tiesos „pamėklės" akivaizdoje paleido tokį pasaulį sukrečiantį siaubo riksmą:

„Tiesa, kuri pati savaime niekur nerandama kaip gatavas objektas ir kuri tik asmenybės vystymesi vysto *save* bei siekia vienybės".

Taigi tiesa — ši pamėklė — čia yra ne tik paversta asmeniu, kuris vystosi ir siekia vienybės, bet šis triukas dar padarytas — kaspinuočiams savybingu būdu — ne tiesoje, o tam tikroje trečioje asmenybėje. Apie ankstesnius šventojo vyro meilės ryšius su tiesa, kai jis dar buvo jaunas ir jame dar tebekunkuliavo kūno aistros, žiūrėk „Šventąją šeimą", p. 115 ir sek.[47]

Koks dabar apsivalęs nuo visų kūno aistrų ir žemiškųjų geismų yra šventasis vyras, parodo aštri jo polemika prieš Fojerbacho *jutimiškumą*. Brunas anaiptol nepuola to nepaprastai riboto būdo, kuriuo Fojerbachas pripažįsta *jutimiškumą*. Nepavykęs Fojerbacho mėginimas,— jau vien kaip mėginimas pabėgti nuo ideologijos,— jo nuomone, yra *nuodėmė*. Aišku! Jutimiškumas — akių pagunda, kūno aistros ir išpuikimas — yra baisybė ir šlykštybė viešpaties akivaizdoje! Argi jūs nežinote, kad kūniško turinio mintys yra mirtis, o dvasinio turinio mintys — gyvenimas ir taika; nes kūniško turinio

* Originale žodžių žaismas: Brücke — tiltas, Eselsbrücke — pažodžiui asilo tiltas, bet taip pat reiškia ir pagalbinę priemonę bukam arba tingiam moksleiviui (maždaug „špargalką"). *Red.*

** — muito rinkėjas. *Red.*

*** — pusės penso. *Red.*

mintys yra priešiškumas Kritikai, ir visa, kas kūniška, priklauso šiam pasauliui; ir negi jūs dar nežinote, kas parašyta: Kūno darbai aiškūs — tai svetimoteriavimas, paleistuvavimas, nešvarumas, ištvirkavimas, stabų garbinimas, kerėjimas, nesantaika, vaidai, pavydas, pyktis, kivirčai, nesutarimai, nedoros gaujos, neapykanta, žmogžudystės, girtavimas, apsirijimas ir panašūs dalykai. Sakau jums, kaip ir anksčiau esu sakęs, jog tie, kurie tai daro, nepaveldės Kritikos karalystės; tačiau vargas jiems, nes jie eina Kaino keliu, trokšdami smagumų, daro Balamo klaidą ir maištaudami žūva it Korėjas. Šie nešvankėliai lėbauja ir be baimės mėgaujasi jūsų aukomis. Tai vėjo vaikomi debesys be vandens, pliki nevaisingi medžiai, dukart mirę ir išrauti su šaknimis, tai šėlstančios jūros bangos, putojančios savo gėda, tai klaidžiojančios žvaigždės, amžiams pasmerktos nakties tamsybei. Nes mes esame skaitę, kad paskutinėmis dienomis ateis baisūs laikai, pasirodys nepaprastai išdidūs žmonės, niekintojai, ištvirkėliai, kurie gašlumą mėgsta labiau už Kritiką, gaujų vadeivos, žodžiu — kūno vergai. Tokiais šlykštisi šventasis Brunas, kuris mąsto apie dvasinius dalykus ir nekenčia nuodėmingo kūno apvalkalo; todėl jis ir prakeikia Fojerbachą, kurį laiko gaujos vadeiva, palikdamas jį už vartų kartu su šunimis ir burtininkais, paleistuviais ir žmogžudžiais. „Jutimiškumas"— tfu, šlykštynė! Jis priverčia šventąjį bažnyčios tėvą, apimtą ekstazės, ne tik raitytis žiauriuose traukuliuose, bet netgi giedoti, ir jis 121 puslapyje gieda „pabaigos giesmę ir giesmės pabaigą". Jutimiškumas — argi tu žinai, nelaimingasis, kas yra jutimiškumas? Jutimiškumas — tai „lazda" (p. 130). Mėšlungio tampomas, šventasis Brunas vienoje vietoje kovoja netgi su viena savo paties teze, kaip kitados Jokūbas yra kovojęs su dievu; skirtumas čia tėra tas, kad dievas išnarino Jokūbui klubikaulį, o mūsų šventasis epileptikas išnarino visus savo tezės narius, sutraukė visus jos raiščius ir taip keliais įtikinamais pavyzdžiais išaiškino subjekto ir objekto tapatumą:

„Tegu Fojerbachas sako, ką nori... vis vien *jis sunaikina*" (!) *„Žmogų...* nes jis *žodį* žmogus paverčia vien tik *fraze...* nes jis *visai nepadirba*" (!) *„ir nesukuria"* (!) *„Žmogaus, bet* paverčia visą žmoniją absoliutu, nes jis, *be ko kita,* absoliuto organu paskelbia *ne* žmoniją, *o* jausmą, ir absoliučiu, neabejotinu, betarpiškai tikru laiko jausmų, stebėjimo, jutimo objektą, žodžiu — tai, kas jutimiška". Nors tuo Fojerbachas — tokia yra šventojo Bruno nuomonė — „ir gali sukrėsti oro sluoksnius, bet negali *sutriuškinti žmogaus esmės reiškinių,* nes jo *giliausioji"* (!) „esmė ir jo gaivi siela jau panaikina *išorinį"* (!) „garsą *ir* padaro jį tuščią *ir* gergždžiantį" (p. 121).

Nors ir paslaptingai, bet ryžtingai šventasis Brunas išaiškina mums priežastis, dėl kurių jis yra nusistatęs prieš jutimiškumą:

„Tartum manasis Aš neturi ir šios konkrečios *lyties, vienintelės palyginti su visomis kitomis,* ir šių konkrečių vienintelių lyties organų". (Be savo „vienintelių lyties organų", šis karžygys dar turi atskirą „vienintelę lytį"!)

Ši vienintelė lytis paaiškinama 121 puslapyje ta prasme, kad

„jutimiškumas, iščiulpiantis it vampyras visas smegenis ir visą kraują iš žmogaus *gyvybės,* yra toji neįveikiama kliūtis, su kuria susidūręs žmogus neišvengiamai suduoda sau mirtiną *smūgį".*

Tačiau ir švenčiausiasis nėra švarus! Visi jie — nusidėjėliai ir stokoja tos šlovės, kurią privalėtų turėti „savimonės" akyse. Lengvabūdiški eretiko Fojerbacho raštai atkreipia šventojo Bruno dėmesį — kai jis vidurnaktį plūkiasi vienišoje celėje su „substancija" — į moterį ir moters grožį. Staiga jo žvilgsnis apsiniaukia; švari savimonė užteršiama, ir nuodėminga, geidulinga fantazija apninka išsigandusį kritiką nepadoriais vaizdais. Dvasia žvali, bet kūnas silpnas. Brunas klumpa, jis krinta, užmiršta, kad jis yra ta galia, kuri „savo jėga suriša, išlaisvina ir viešpatauja pasauliui", kad šios jo fantazijos išperos yra „dvasia iš jo dvasios"; jis praranda bet kokią „savimonę" ir apsvaigęs mekena ditirambą moters grožiui, jos „gležnumui, švelnumui, moteriškumui", „putniems, apvaliems nariams" ir „plazdančiai, virpančiai, verdančiai, šėlstančiai ir šnypščiančiai bei vilnijančiai moters kūno sandarai". Tačiau nekaltumas visada išduoda save, net kai jis nusideda. Kas nežino, kad *„plazdanti, virpanti,* vilnijanti kūno *s a n d a r a"* yra tai, ko nė viena akis niekad nėra mačiusi, nė viena ausis niekad nėra girdėjusi? Todėl — tyliau, mieloji siela, dvasia netrukus nugalės maištingąjį kūną ir perkaitusioms aistroms pastatys neįveikiamą „kliūtį", „su kuria susidūrusios" jos greitai suduos sau „mirtiną smūgį".

„Fojerbachas" — prie to šventasis pagaliau atėjo, kritiškai supratęs „Šventąją šeimą", — „yra humanizmo perimtas ir jo sugriautas materialistas, t. y. toks materialistas, kuris nebeištveria buvimo žemėje ir jos būtyje" (šventasis Brunas žino žemės būtį, kuri skiriasi nuo žemės, ir žino, ką reikia daryti, kad būtų galima *„ištverti* žemės *būtyje"*!), „bet nori sudvasinti save ir patekti į dangų; Fojerbachas yra toks humanistas, kuris negali mąstyti ir kurti dvasinio pasaulio, būdamas apsunkintas materializmo ir t. t." (p. 123).

Kaip šventajam Brunui humanizmą sudaro, sprendžiant iš ką tik pateiktų žodžių, „mąstymas" ir „dvasinio pasaulio kūrimas", taip materializmas jam yra štai kas:

„Materialistas pripažįsta tik esamąją realią esmę, *materiją"* (tartum žmogus su visomis savo savybėmis, taip pat ir mąstymu, nebūtų *„esamoji reali esmė")*, „ir pripažįsta *ją* kaip veikliai *besivystančią* ir realizuojančią *save* daugybėje — kaip *gamtą"* (p. 123).

Iš pradžių *materija* yra esamoji reali esmė, bet tik — savyje, paslėptu pavidalu; tik kai ji „veikliai vystosi ir realizuoja save daugybėje" („esamoji *reali* esmė" *„realizuoja* save"!!), tik tada ji tampa *gamta.* Iš pradžių egzistuoja materijos *sąvoka,* abstrakcija, vaizdinys, ir šis realizuoja save realioje gamtoje. Žodis į žodį Hegelio teorija apie kūrybinių kategorijų preegzistenciją. Vadovaujantis šiuo požiūriu, pasidaro visai aišku, kad šventasis Brunas neteisingai laiko filosofines materialistų frazes apie materiją tikruoju jų pasaulėžiūros branduoliu ir turiniu.

2. ŠVENTOJO BRUNO SVARSTYMAI APIE FOJERBACHO IR ŠTIRNERIO SAVITARPIO KOVĄ

Taigi, pasakęs keletą svarių žodžių Fojerbacho adresu, šventasis Brunas pradeda įsižiūrėti į kovą tarp jo ir Vienintelio. Pirma, kuo

jis parodo savo susidomėjimą šia kova, yra metodiška, trikartė šypsena.

„Kritikas, įsitikinęs pergale ir pergalingas, nesulaikomai žengia savuoju keliu. Jį šmeižia,— jis *šypsosi*. Jis paskelbiamas eretiku,— jis *šypsosi*. Senasis pasaulis pradeda prieš jį kryžiaus žygį,— jis *šypsosi*".

Taigi šventasis Brunas — mes tai ką tik girdėjome — žengia savuoju keliu, tačiau jis žengia ne taip, kaip kiti žmonės, o kritiniu žingsniu, šį svarbų darbą jis atlieka *šypsodamasis*.

„Vos tik jis nusišypso, jo veide atsiranda daugiau linijų, negu pasaulio žemėlapyje su abiem Indijomis. Panelė gali tėkšti jam antausį; bet jeigu ji tai padarys, jis šypsosis ir laikys, jog tai didelis menas"[48],— kaip Šekspyro Malvoljo.

Šventasis Brunas pats nė piršto nepajudina, kad paneigtų abu savo priešus, jis žino patogesnį būdą jais nusikratyti, jis palieka juos — divide et impera* — jiems patiems ginčytis. Štirneriui jis priešpastato Fojerbacho Žmogų (p. 124), o Fojerbachui — Štirnerio Vienintelį (p. 126 ir sek.); jis žino, kad jie taip įnirtę vienas prieš kitą, kaip tos dvi Kilkenio katės Airijoje: jos visiškai surijo viena kitą, ir pagaliau beliko tik uodegos. Šventasis Brunas šioms uodegoms ir paskelbia dabar savo nuosprendį, pareikšdamas, kad jos esančios *„substancija"*, taigi amžinai prakeiktos.

Priešpastatydamas Fojerbachą ir Štirnerį, jis pakartoja tą pat, ką Hegelis yra pasakęs apie Spinozą ir Fichtę, pavaizduodamas, kaip žinome, taškinį Aš kaip vieną, ir kartu tvirčiausią, substancijos pusę. Kad ir kaip šėlo anksčiau Brunas prieš egoizmą, net pasmerkdamas jį kaip masių odor specificus**, tai nekliudo jam 129 puslapyje perimti iš Štirnerio egoizmą,— tačiau šis turi būti „ne Makso Štirnerio", bet, aišku, Bruno Bauerio egoizmas. Štirnerio egoizmą jis smerkia už moralines ydas, už tai, „kad jo Aš savo egoizmui palaikyti yra reikalingas veidmainiškumo, apgaudinėjimo, išorinio smurto". Visais kitais atžvilgiais jis tiki (žr. p. 124) kritiniais stebuklingais šventojo Makso darbais ir įžiūri jo kovoje (p. 126) „tikrąjį siekimą iš pagrindų sunaikinti substanciją". Užuot įsigilinęs į Štirnerio kritiką prieš Bauerio „grynąją kritiką", jis 124 puslapyje teigia, kad Štirnerio kritika jam taip pat nepavojinga, kaip ir bet kuri kita kritika, „nes juk *jis* yra *įkūnytas kritikas*".

Pagaliau šventasis Brunas paneigia abu, šventąjį Maksą ir Fojerbachą, beveik pažodžiui pritaikydamas Fojerbachui ir Štirneriui antitezę, kurią Štirneris sukūrė, kalbėdamas apie kritiką Bruną Bauerį ir dogmatiką.

Vigandas, p. 138: „Fojerbachas priešpastato save ir *tuo pačiu*" (!) *„stovi* priešais Vienintelį. Jis yra ir nori būti *komunistas*, o Vienintelis yra ir turi būti *egoistas;* pirmasis yra *šventas,* antrasis — *pasaulietis,* pirmasis yra *geras,* antrasis — *blogas,* pirmasis yra dievas, antrasis — žmogus. Tad abu — *dogmatikai*".

Taigi esmė yra ta, kad jis abu kaltina dogmatizmu.

---

* — skaldyk ir valdyk. *Red.*

** — specifinį kvapą. *Red.*

„Vienintelis ir jo nuosavybė", p. 194: „Kritikas bijo tapti dogmatišku arba kelti dogmas. Aišku, tuomet jis iš kritiko virstų jo priešybe, dogmatiku, jis, kuris kaip kritikas buvo *geras*, pasidarytų *blogas*, arba iš *nesavanaudžio*" (komunisto) „pasidarytų *egoistas* ir t. t. Šalin dogmas!— tokia yra jo dogma".

3. ŠVENTASIS BRUNAS PRIEŠ „ŠVENTOSIOS ŠEIMOS" AUTORIUS

Šventasis Brunas, susidorojęs nurodytu būdu su Fojerbachu ir Štirneriu, „atėmęs iš Vienintelio bet kurią galimybę toliau vystytis", dabar atsisuka prieš tariamus „Fojerbacho pasekėjus", vokiečių komunistus, ir ypač prieš „Šventosios šeimos" autorius. Šio poleminio kūrinio įžangoje jo aptiktas posakis „realusis humanizmas" sudaro svarbiausią jo hipotezės pagrindą. Brunas prisimena šią biblijos vietą:

„Ir aš, broliai, negalėjau jums kalbėti kaip dvasiškiems, bet kaip kūniškiems" (mūsų nagrinėjamu atveju buvo kaip tik atvirkščiai), „kaip kūdikiams Kristuje. Aš daviau jums gerti pieno, ne valgį, nes dar negalėjote priimti" (Pirmasis laiškas korintiečiams, 3, 1—2).

Pirmasis įspūdis, kurį „Šventoji šeima" padarė garbingajam bažnyčios tėvui, yra gilaus sielvarto ir rimto, geraširdiško liūdesio įspūdis. Vienintelė gera knygos pusė yra ta, kad ji

„parodė, kuo *būtinai turėjo* tapti Fojerbachas ir kokios pozicijos *gali* laikytis jo filosofija, jeigu ji *nori* kovoti prieš kritiką" (p. 138),

taigi kad ji taip laisvai sujungė „norą" su „galimybe" ir „būtinumu"; vis dėlto ši gera pusė negali nusverti jos daugelio niūrių pusių. Fojerbacho filosofija, kuri čia komiškai paimta kaip prielaida,

„*nedrįsta* ir *negali* suprasti kritiko, ji *nedrįsta* ir *negali* žinoti ir pažinti kritikos vystymosi, *nedrįsta* ir *negali* žinoti, kad viso, kas transcendentiška, atžvilgiu kritika yra nuolatinė kova ir pergalė, nuolatinis naikinimas ir kūrimas, *vienintelis*" (!) „kūrybinis ir gaminantis pradas. Ji *nedrįsta* ir *negali* žinoti, kaip dirbo ir tebedirba kritikas, kad transcendentines jėgas, kurios lig šiol slėgė žmoniją ir neleido jai kvėpuoti bei gyventi, galėtų pripažinti ir *padaryti*" (!) „tuo, kas jos *tikrovėje yra*, t. y. dvasia iš dvasios, slaptingu iš slaptingo, gimtuoju" (!) „iš gimtinės ir gimtinėje, savimonės produktais ir kūriniais. Ji *nedrįsta* ir *negali* žinoti, kad vien kritikas ir tik kritikas sutriuškino religiją visa jos apimtimi, valstybę įvairiuose jos pasireiškimuose ir t. t." (p. 138, 139).

Argi tai nėra nuluptas senasis Jehova, kuris bėga paskui savo vylingą tautą, geriau norinčią turėti reikalą su linksmais pagonių dievais, ir šaukia įkandin jos:

„Klausyki manęs, Izraeli, ir neužsikimški savo ausies, Judai. Argi aš nesu tavo viešpats dievas, kuris išvedė tave iš Egipto žemės į žemę, kur plaukia pienas ir medus, o štai jūs nuo pat savo jaunystės darėte vien pikta mano akivaizdoje ir skaudinote mane mano rankų darbais; jūs atgręžėte man nugarą, o ne veidą, kai aš nuolat jus mokiau, ir įnešėte piktadarybę į mano namus, norėdami juos išniekinti, ir pastatėte Baalo šventoves Himono sūnaus slėnyje, ko aš jums neliepiau,— man nė į galvą neatėjo, kad jūs galite daryti tokias piktadarybes; ir aš pasiunčiau jums savo tarną Jeremiją, kuriam esu kalbėjęs nuo tryliktųjų Josijo,

Amono sūnaus, viešpatavimo metų ligi šios dienos,— ir jis uoliai mokė jus dvidešimt trejus metus, bet jūs nenorėjote klausyti. Todėl sako viešpats dievas: kas yra girdėjęs ką nors panašaus, kiek daug piktadarybių yra pridariusi Izraelio duktė? Nes dar nespėja lietaus vanduo nutekėti, kai mano tauta užmiršta mane. O žeme, žeme, žeme, klausykis viešpaties žodžio!"

Taigi šventasis Brunas ilgoje kalboje apie sąvokas „drįsti" ir „galėti" tvirtina, kad jo komunistiniai priešai jį klaidingai supratę. Tas būdas, kuriuo jis šįkart vaizduoja kritiką šioje kalboje, kuriuo jis paverčia ligšiolines jėgas, slėgusias „žmonijos gyvenimą", „transcendentinėmis", o šias transcendentines jėgas — „dvasia iš dvasios", tas būdas, kuriuo jis *„Kritiką"* paskelbė vienintele gamybos šaka, kartu įrodo, kad tariamai klaidingas supratimas yra ne kas kita, kaip Baueriui nepalankus supratimas. Mes įrodėme, kad Bauerio kritika yra žemiau bet kokios kritikos, ir, aišku, dėl to tapome dogmatikais. Ir jis visai rimtai mus kaltina, kad mes begėdiškai netikime jo nuvalkiotomis frazėmis. Visa savarankiškų sąvokų mitologija su perkūnvaldžiu Dzeusu — savimone — priešakyje čia vėl iškilmingai pražygiuoja, „skambant frazėms, kurias iš nuvalkiotų kategorijų repertuaro groja visas janyčarų orkestras" („Literatur-Zeitung", plg. „Šventąją šeimą", p. 234[49]). Be abejo, priešakyje žengia mitas apie pasaulio sutvėrimą, t. y. apie sunkų kritiko *„d a r b ą"*, kuris yra „vienintelis kūrybinis ir gaminantis pradas, nuolatinė kova ir pergalė, nuolatinis naikinimas ir kūrimas", „dabarties ir praeities darbas". Maža to, garbingasis tėvas kaltina „Šventąją šeimą" netgi tuo, kad ji suprato „Kritiką" taip, kaip jis pats ją supranta šioje replikoje. „Sugrąžinęs" „substanciją" „į jos gimtinę, į savimonę, į kritikuojančio" (o po „Šventosios šeimos" taip pat) „ir į kritikuojamo žmogaus sferą", *„permetęs* ją kaip tik čia" (šiuo atveju savimonė, matyt, atlieka ideologinio sandėlio vaidmenį), jis tęsia:

„Ji" (neva Fojerbacho filosofija) „nedrįsta žinoti, kad kritika *ir* kritikai per visą savo gyvavimo laiką" (!) „vairavo ir kūrė istoriją, kad net jų priešininkai ir visi dabarties judėjimai bei sąjūdžiai yra jų kūriniai, kad jie vieni laiko *valdžią savo rankose, nes jų jėga yra jų sąmonė,* nes jie semiasi galios *patys iš savęs,* iš savo darbų, *iš kritikos,* iš savo priešininkų, iš savo kūrinių,— kad tik kritikos aktu išlaisvinamas žmogus, o tuo pačiu ir *žmonės, sukuriamas"* (!) „žmogus, o tuo pačiu ir žmonės".

Taigi kritika *ir* kritikai iš pradžių yra du visai skirtingi, vienas nuo kito nepriklausomai esantys ir veikiantys subjektai. Kritikas yra kitas subjektas, negu kritika, o kritika yra kitas subjektas, negu kritikas. Ši įkūnyta kritika, kritika kaip subjektas, juk ir yra kaip tik ta „kritinė kritika", kurią užsipuolė „Šventoji šeima". „Kritika ir kritikai per visą savo gyvavimo laiką vairavo ir kūrė istoriją". Aišku, kad jie negalėjo to daryti „per visą laiką, kol jie negyvavo", ir taip pat aišku, kad „per visą savo gyvavimo laiką" jie savaip „kūrė istoriją". Pagaliau šventasis Brunas nueina taip toli, jog „drįsta ir gali" mums pateikti vieną giliausių paaiškinimų apie valstybes triuškinančios kritikos galią: jis būtent paaiškina, kad „kritika ir kritikai laiko *valdžią savo rankose,* nes" (na, ir „nes"!) *„jų jėga yra jų sąmonė"*, ir, antra, kad šie didieji istorijos fabrikantai

„laiko valdžią savo rankose", nes jie „semiasi galios patys iš savęs ir iš kritikos" (vadinasi, dar kartą patys iš savęs),— nors, deja, vis dar neįrodyta, kad ten viduje, „juose pačiuose", „kritikoje", galima apskritai ką nors „pasisemti". Bent, remiantis pačios kritikos žodžiais, reikėtų manyti, kad vargu ar galima iš ten „pasisemti" ką nors kita, išskyrus tenai „permestą" „substancijos" kategoriją. Pagaliau kritika dar „semiasi" „iš kritikos" „jėgos" siaubingiausiems orakulo žodžiams. Būtent, ji atskleidžia mums paslaptį,— kuri buvo paslėpta nuo mūsų tėvų ir neprieinama mūsų seneliams,— kad „tik kritikos aktu sukuriamas žmogus, o tuo pačiu ir žmonės", tuo tarpu lig šiol kritika klaidingai buvo laikoma aktu žmonių, egzistuojančių ligi jos dėl visai kitų aktų. Todėl atrodo, kad šventasis Brunas pats yra atėjęs „į pasaulį, iš pasaulio ir prie pasaulio" „kritikos" dėka, t. y. generatio aequivoca* būdu. Beje, gal būt, visa tai tėra tik kitaip išaiškinta ši Pradžios knygos vieta: ir Adomas *pažino*, t. y. sukritikavo, savo pačią Ievą, ir ji tapo nėščia ir t. t.

Taigi mes čia matome, kaip visa ši seniai pažįstama kritinė kritika, pakankamai apibūdinta jau „Šventojoje šeimoje", vėl — lyg nebūtų nieko įvykę — iškyla priešais mus su visa savo apgaule. Tuo mes neturime stebėtis, nes juk mūsų šventasis vyras pats 140 puslapyje skundžiasi, kad „Šventoji šeima" „atima iš kritikos bet kokią galimybę toliau vystytis". Baisiausiai pasipiktinęs, šventasis Brunas kaltina „Šventosios šeimos" autorius tuo, kad jie, panaudodami cheminį išgarinimo procesą, Bauerio kritikos *„skystą"* agregatinį būvį pakeitė *„kristaliniu"* būviu.

„Elgetystės institutai", „metrikinis pilnametystės liudijimas", „patoso ir griaustiniams prilygstančių aspektų sfera", „musulmoniška sąvokų afektacija" („Šventoji šeima", p. 2, 3, 4[50] pagal kritinį „Literatur-Zeitung") — visa tai, girdi, yra beprasmybė, tik vertinant „kristališkai"; na, o dvidešimt aštuonios istorinės klaidos, rastos kritikos ekskurse į „aktualių Anglijos gyvenimo klausimų" sritį,— argi tai, pažvelgus „skystu" požiūriu, nėra klaidos? Argi kritika vis dar primygtinai teigia, kad skystu požiūriu ji a priori** išpranašavo Nauverko incidentą,— kai jis jau labai seniai yra įvykęs jos akyse,— o ne konstravo jį post festum***? Ar ji vis dar primygtinai teigia, kad žodis maréchal „kristaliniu" požiūriu galėtų reikšti *„kalvį"*, tačiau „skystu" požiūriu, šiaip ar taip, jis turi reikšti *„maršalą"*, arba kad, suprantant „kristališkai", žodžiai „un fait physique" galėtų reikšti „materialinės gamtos faktą", kai jų tikras, „skystas" vertimas turi reikšti „fizikos faktą", arba kad „la malveillance de nos bourgeois juste-milieux"**** „skystame" būvyje vis dėlto reiškia „mūsų gerųjų biurgerių nerūpestingumą"? Argi ji vis dar primygtinai teigia, kad „skystu" požiūriu „vaikas, kuris savo ruožtu netampa tėvu arba motina, yra *iš esmės duktė"*? kad kas nors gali turėti uždavinį „pavaizduoti lyg paskutinę praeities sielvarto ašarą"? kad

* — savaiminio gimimo. *Red.*

** — nepriklausomai nuo patyrimo; iš anksto. *Red.*

*** — po šventės, t. y. po to, kai įvykis yra įvykęs, atgaline data. *Red.*

**** — pikta aukso vidurio besilaikančių mūsų biurgerių valia. *Red.*

įvairūs durininkai, „liūtai", grizetės, markizai, sukčiai ir medinės durys Paryžiuje savo „skysta" forma yra ne kas kita, kaip fazės paslapties, „kurios sąvokai apskritai yra būdinga teigti save esant apribotą ir vėl panaikinti šį apribojimą, kuriuo ši paslaptis pasireiškia dėl savo visuotinės esmės, nes kaip tik ši esmė tėra vidinio paslapties savęs skyrimo, jos veiklos rezultatas"? kad kritinė kritika „skysta" šio žodžio prasme „nesulaikomai, įsitikinusi pergale ir pergalingai žengia savuoju keliu", kai ji kokiu nors klausimu pradžioje teigia esanti atskleidusi jo „tikrąją ir visuotinę reikšmę", o paskiau pripažįsta, kad ji „nenorėjo ir neturėjo teisės peržengti kritikos ribos", ir galiausiai pareiškia, „kad ji turėjo žengti dar vieną žingsnį, bet šis žingsnis buvo neįmanomas, nes... jis buvo neįmanomas" („Šventoji šeima", p. 184[51])? kad „skystu" požiūriu „ateitis vis dar tebėra" kritikos „reikalas", nors „likimas ir gali *nuspręsti,* kaip nori"; kad skystu požiūriu kritika nepadarė nieko viršžmogiško, kai ji „suėjo į *prieštaravimą* su savo *tikraisiais elementais,*— į prieštaravimą, kurį *jau* yra *išsprendę patys šie elementai"*?

Tiesa, „Šventosios šeimos" autoriai buvo tokie lengvabūdžiai, jog šias ir šimtus kitų frazių suprato kaip frazes, išreiškiančias tvirtą, „kristalinę" *nesąmonę,* o norint surasti tikrąjį tikėjimą ir žavėtis kritikos namų ūkio harmonija, sinoptikus reikia skaityti „skystu" pavidalu, t. y. sutinkamai su jų autorių teikiama prasme, ir — sergėk dieve — ne „kristaline" prasme, t. y. ne sutinkamai su jų tikrąja nesąmone.

„Todėl Engelsas ir Marksas težino tik „Literatur-Zeitung" kritiką". Tai yra sąmoningas melas, kuris įrodo, kaip „skystai" mūsų šventasis vyras yra skaitęs knygą, kurioje jo paskutiniai darbai vaizduojami tik kaip viso jo „praeities darbo" vainikas. Tačiau mūsų bažnyčios tėvui neužteko ramybės skaityti kristališkai, nes jis bijo savo priešų kaip konkurentų, kurie, girdi, ginčija jam kanonizacijos garbę ir „nori nuplėšti nuo jo šventumo aureolę, kad galėtų *patys* pasiskelbti šventais".

Prabėgomis dar pažymėsime tą faktą, kad pagal dabartinį šventojo Bruno pareiškimą jo „Literatur-Zeitung" anaiptol neturėjo tikslo steigti „visuomeninę visuomenę" arba „pavaizduoti lyg paskutinę" vokiečių ideologijos „sielvarto ašarą", taip pat kuo griežčiausiai priešpastatyti dvasią masei ir išvystyti kritinę kritiką visu jos grynumu. Jos tikslas tebuvo — „parodyti 1842 metų liberalizmo ir radikalizmo bei jų atgarsių pusinumą ir frazieriškumą", vadinasi, kovoti su „atgarsiais" to, kas jau seniai nutilo. Tant de bruit pour une omelette!* Beje, kaip tik čia vokiečių teorijai būdingas istorijos supratimas vėl pasireiškia „gryniausiu" savo pavidalu. 1842 metai skelbiami liberalizmo klestėjimo laikotarpiu Vokietijoje, nes filosofija tuomet dalyvavo politikoje. Liberalizmas kritikui išnyksta, kai nustoja ėję „Deutsche Jahrbücher" ir „Rheinische Zeitung"[52], liberalios ir radikalios teorijos organai. Po to, jo nuomone, palieka tik „atgarsiai",— tuo tarpu tik dabar, kai vokiečių buržuazija jaučia tikrą, ekonominių santykių sukeltą politinės valdžios poreikį ir siekia

* — Tiek triukšmo dėl omleto! *Red.*

jį patenkinti, iš tikrųjų tik dabar liberalizmas Vokietijoje praktiškai ima gyvuoti, įgydamas tam tikro pasisekimo šansų.

Gili šventojo Bruno širdgėla dėl „Šventosios šeimos" neleido jam kritiškai išnagrinėti šį veikalą „iš paties savęs, per patį save ir su pačiu savimi". Kad galėtų numalšinti savo sielvartą, jis turėjo iš pradžių gauti šią knygą „skysta" forma. Šią skystą formą jis rado padrikoje recenzijoje žurnale „Westphälisches Dampfboot", gegužės numeris, p. 206—214, kurioje gausu neteisingai suprastų vietų. Visos jo citatos yra paimtos iš vietų, cituojamų žurnale „Westphälisches Dampfboot", ir, išskyrus jas, viskas, kas cituojama, nėra citatos.

Šventojo kritiko kalbą taip pat apsprendžia vestfališkojo kritiko kalba. Iš pradžių visi teiginiai, kuriuos vestfalietis pateikia („Dampfboot", p. 206) iš *įžangos*, perkeliami į Vigando trimėnesinį žurnalą (p. 140, 141). Šis perkėlimas sudaro svarbiausią Bauerio kritikos dalį, pagal seną, dar Hegelio pasiūlytą principą:

„Pasikliauti sveiku žmogaus protu ir, be to,—norint žengti koja kojon su laiku ir su filosofija — skaityti filosofinių knygų *recenzijas*, o gal būt, ir jų *įžangas* bei įžanginius paragrafus, nes pastarieji duoda bendrus pagrindinius teiginius, kuriais viskas sumuojama, o recenzijos — kartu su istorine informacija dar ir įvertinimą, kuris kaip tik todėl, kad jis yra įvertinimas, pakyla virš to, ką jis įvertina. Šiuo pramintu keliu galima eiti su nauminiu chalatu; tačiau pakilus amžino, švento, begalinio jausmas žengia aukšto dvasininko rūbais keliu", kuriuo, kaip mes matėme, ir šventasis Brunas moka „žengti", „viską triuškindamas aplinkui" (Hegelis, „Fenomenologija", p. 54).

Vestfališkasis kritikas, pateikęs keletą citatų iš įžangos, sako toliau:

„Taip pati įžanga atvedė į *kovos lauką*, atsiskleidžiantį knygoje" ir t. t. (p. 206).

Šventasis kritikas, perkėlęs šias citatas į Vigando trimėnesinį žurnalą, įžiūri subtilesnius niuansus ir sako:

„Tokia yra *dirva* ir toks *priešas*, kuriuos susikūrė *kovai* Engelsas ir Marksas".

Vestfališkasis kritikas iš kritinės tezės „darbininkas nieko nekuria", nagrinėjimo cituoja tik reziumuojančią *išvadą*.

Šventasis kritikas iš tiesų galvoja, kad nieko daugiau apie šią tezę ir nebuvo pasakyta, nurašo 141 puslapyje vestfališkąją citatą ir džiaugiasi atradęs, kad kritikai buvę priešpastatyti vieni „teigimai".

Iš to, kas buvo pasakyta apie kritinius išvedžiojimus meilės klausimu, *vestfališkasis* kritikas pirma iš dalies nurašo 209 puslapyje corpus delicti* ir po to be jokio sąryšio pateikia iš paneigimo keletą frazių, mėgindamas pasiremti jomis kaip autoritetu savo miglotam saldučiam sentimentalumui pateisinti.

Šventasis kritikas nurašo 141 ir 142 puslapyje visa tai pažodžiui, frazę po frazės, ta pačia tvarka, kokia cituoja jo pirmtakas.

Vestfališkasis kritikas sušunka prie pono Juliaus Faucherio lavono: „Toks yra grožio likimas žemėje!"[53]

---

* — nusikaltimo sudėtį. *Red.*

Šventasis kritikas mano, jog negalima užbaigti savo „sunkaus darbo", nepakartojus 142 puslapyje visai ne vietoj šio šūktelėjimo. *Vestfališkasis* kritikas 212 puslapyje neva reziumuoja samprotavimus, nukreiptus „Šventojoje šeimoje" prieš patį šventąjį Bruną. *Šventasis* kritikas ramiai ir pažodžiui nurašo šį šlamštą su visais vestfališkaisiais šūksmais. Jam nė į galvą neateina, kad visame šiame poleminiame kūrinyje niekas jo *niekur* nekaltina, kad jis „politinės emancipacijos klausimą paverčia žmogaus emancipacijos klausimu", kad jis „nori išžudyti žydus", kad jis „paverčia žydus teologais", kad „jis Hegelį paverčia ponu Hinrichsu" ir t. t. *Šventasis* kritikas patikliai kartoja *vestfališkojo* kritiko plepalą, kad *Marksas* „Šventojoje šeimoje" žada išleisti kažkokį scholastinį traktatėlį, „atsakydamas į *naivų* Bauerio *savęs apoteozavimą*". Tuo tarpu šventojo Bruno *cituojamų* žodžių „naivus savęs apoteozavimas" niekur nėra visoje „Šventojoje šeimoje", bet užtat juos randame vestfališkojo kritiko rašiniuose. O minėtasis traktatėlis projektuojamas kaip atsakymas į kritikos *„savigyną"* visai ne „Šventosios šeimos" 150—163 puslapiuose, o tik sekančiame skirsnyje, p. 165[54], ryšium su pasaulinės istorinės reikšmės klausimu: „Kodėl p. Baueris buvo *priverstas* politikuoti?"

Pabaigoje, p. 143, šventasis Brunas apibūdina *Marksą* kaip *„linksmą komediantą"*, ir šiuo atveju sekdamas savo vestfališkuoju pavyzdžiu, kuris „pasaulinę istorinę kritinės kritikos dramą" paverčia 213 puslapyje *„linksmiausia komedija"*.

Tai šit kaip kritinės kritikos priešininkai „drįsta ir gali" „žinoti, *kaip dirbo ir tebedirba kritikas"!*

4. PASKUTINIS ATSISVEIKINIMAS SU „M. HESU"

„Ko *dar* negalėjo padaryti Engelsas ir Marksas, tai užbaigia M. Hesas".

Toks yra didysis, dieviškasis perėjimas, kuris — dėl šventojo vyro tyrinėjimų, kas evangelistams yra santykinai „galima" ir „negalima",— taip tvirtai įstrigo jam į galvą, jog būtinai turi figūruoti, vietoj ar nevietoj, kiekviename mūsų bažnyčios tėvo straipsnyje.

„Ko dar negalėjo padaryti Engelsas ir Marksas, tai užbaigia M. Hesas".— Bet „ko" gi „Engelsas ir Marksas dar negalėjo padaryti"? Pasirodo, nei daugiau, nei mažiau, kaip. . . kritikuoti Štirnerio. O kodėl Engelsas ir Marksas *„dar ne*galėjo" kritikuoti Štirnerio? Dėl tos pakankamos priežasties, kad. . . Štirnerio knyga *dar nebuvo pasirodžiusi,* jiems rašant „Šventąją šeimą".

Ši spekuliatyvinė gudrybė — konstruoti bet ką ir susieti neva priežastiniu ryšiu skirtingiausius dalykus — tikrai įaugo į mūsų šventojo kūną ir kraują. Ji netenka jo rašiniuose bet kokio turinio ir persigema į paiką manierą — rimta veido išraiška sakyti tautologijas. Pavyzdžiui, jau žurnale „Allgemeine Literatur-Zeitung" (I, 5) rašoma:

„*Todėl* skirtumas tarp mano darbo ir lapų, kuriuos prirašo, pavyzdžiui, koks nors Filipsonas" (vadinasi, *tuščių* lapų, kuriuose rašo, „pavyzdžiui, koks nors Filipsonas"), *„turi būti toks, koks jis iš tikrųjų yra"!!!*

„M. Hesas", už kurio raštus Engelsas ir Marksas visai nesiima jokios atsakomybės, atrodo šventajam kritikui toks įžymus reiškinys, jog jis tegali daryti didelius išrašus iš „Paskutiniųjų filosofų" ir pareikšti, kad „ši kritika atskirose vietose nesuprato Fojerbacho, *arba*" (o, teologija!) „kad indas nori sukilti prieš puodžių". Plg. Laišką romėnams, 9, 20—21. Dar kartą atlikęs „sunkų" citavimo „darbą", mūsų šventasis kritikas pagaliau prieina išvadą, kad Hesas nurašinėja *Hegelį*, nes vartoja žodžius „suvienytas" ir „vystymasis". Suprantama, šventasis Brunas visišką savo priklausomybės nuo Hegelio įrodymą, pateikiamą „Šventojoje šeimoje", mėgino aplinkiniu keliu nukreipti prieš Fojerbachą.

„Štai kaip turėjo baigti Baueris! Jis visomis išgalėmis kovojo prieš visas Hegelio kategorijas", išskyrus Savimonę,— ir ypač šauniosios „Literatur-Zeitung" kovos prieš p. Hinrichsą laikotarpiu. Kaip jis prieš jas kovojo ir kaip jis jas nugalėjo, mes jau matėme. Be ko kita, dar pacituosime Vigandą, p. 110, kur jis teigia, kad

„tikrasis" (1) „*prieštaravimų*" (2) „*išsprendimas*" (3) „gamtoje ir istorijoje" (4), „*tikroji* vienas nuo kito atskirtų santykių" (5) „*vienybė*" (6), „tikrasis" (7) „religijos pagrindas" (8) „ir begalinė gilybė" (9) — „tikroji *begalinė*" (10), „neįveikiama, savyje kūrybinga" (11) „asmenybė" (12) — „dar nesurasta".

Trijose eilutėse — ne dvi abejotinos Hegelio kategorijos, kaip Heso knygoje, o visas tuzinas „tikrųjų, begalinių, neįveikiamų" Hegelio kategorijų, kurios pasirodo kaip tokios dėl „tikrosios vienas nuo kito atskirtų santykių vienybės",— „štai kaip turėjo baigti Baueris!" Ir jei šventasis vyras mano, kad jam pavyks rasti Hese tikintį krikščionį ne todėl, kad Hesas „tikisi",— kaip sako Brunas,— o todėl, kad jis *ne*sitiki ir kalba apie „prisikėlimą", tai mūsų didysis bažnyčios tėvas įgalina mus, remiantis vis tuo pačiu 110 puslapiu, apkaltinti jį aiškiausiu *j u d a i z m u.* Ten jis pareiškia,

„kad *tikras, gyvas ir žemiškas žmogus dar negimė*"!!! (naujas apreiškimas apie „vienintelės lyties" paskirtį) „ir kad pagimdytasis hermafroditas" *(Brunas Baueris?!?)* „dar nepajėgia įveikti visų *dogminių formulių*" ir t. t.

Tai reiškia, kad *mesijas* dar negimė, kad *žmogaus sūnus* dar tik turi ateiti į pasaulį ir kad šis pasaulis, kaip Senojo testamento pasaulis, dar tebėra slegiančioje *įstatymo,* „dogminių formulių", priežiūroje.

Kaip anksčiau šventasis Brunas panaudojo „Engelsą ir Marksą" perėjimui prie Heso, taip dabar jis pasitelkia Hesą, kad pagaliau ir Fojerbachą galėtų susieti priežastiniu ryšiu su savo ekskursais apie Štirnerį, apie „Šventąją šeimą" ir apie „Paskutiniuosius filosofus".

„Štai kaip turėjo baigti Fojerbachas!" „Filosofija turėjo baigti *dievotumu*" ir t. t. (Vigandas, p. 145).

Tačiau tikrasis priežastinis ryšys yra tas, kad šis šūksmas yra vienos, tarp kitko, prieš Bauerį nukreiptos vietos iš Heso „Paskutiniųjų filosofų" (Įžanga, p. 4) pamėgdžiojimas:

„Taip — ir ne kitaip — turėjo atsisveikinti su pasauliu paskutiniai krikščioniškųjų asketų palikuonys".

Šventasis Brunas užbaigia savo kaltinamąją kalbą prieš Fojerbachą ir jo tariamus bendrininkus kreipimusi į Fojerbachą, kaltindamas jį tuo, kad jis temoka „trimituoti", „skardenti orą trimito garsais", tuo tarpu Monsieur* B. Baueris, arba Madame la critique**, šis „pagimdytasis hermafroditas", jau nekalbant apie nuolatinį „naikinimą", „*važiuoja savo triumfo vežimu ir naujai triumfuoja*" (p. 125), „verčia nuo sosto" (p. 119), „triuškina" (p. 111), „tranko kaip perkūnas" (p. 115), „griauna iš pamatų" (p. 120), „trupina į šipulius" (p. 121), teleidžia gamtai tik „vegetuoti" (p. 120), stato „žiauresnius" (!) „kalėjimus" (p. 104) ir pagaliau, kaip kunigas „triuškinančiai" gražbyliaudamas, dėsto 105 puslapyje žvaliasdievobaimingas-linksmas-laisvas mintis apie „pastoviai-stipriai-tvirtai egzistuojantį", 110 puslapyje suverčia Fojerbachui ant galvos „akmens kalnus ir uolas" ir pabaigoje, panaudodamas diversiją, nugali net šventąjį Maksą, papildydamas 124 puslapyje „kritinę kritiką", „visuomeninę visuomenę", „akmens kalnus ir uolas" dar „abstrakčiausia abstraktybe" ir „griežčiausiu griežtumu".

Visa tai šventasis Brunas įvykdė „per patį save, pačiame savyje ir su pačiu savimi", nes jis ir yra „Jis pats", dar daugiau — jis „visuomet pats ir yra didžiausiasis, ir gali būti didžiausiasis" (*yra* ir *gali* būti!) „per patį save, pačiame savyje ir su pačiu savimi" (p. 136). Viskas.

Šventasis Brunas tikrai būtų pavojingas moteriškajai lyčiai, nes jis yra „neįveikiama asmenybė", jei tik jis, „iš antros pusės, tiek pat" nebijotų „jutimiškumo, kaip tos kliūties, su kuria susidūręs žmogus neišvengiamai suduoda sau mirtiną *smūgį*". Todėl „per patį save, pačiame savyje ir su pačiu savimi" jis vargu ar nuskins bent vieną gėlelę, o leis visoms gėlėms nuvysti be galo liūdint ir isteriškai ilgintis „neįveikiamos asmenybės", kuri „turi šią vienintelę lytį ir šiuos vienintelius, konkrečius lyties organus"***.

---

* — mosjė. *Red.*

** — madam kritika. *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta:

„5. *Šventasis Brunas savo „triumfo vežime".*

Prieš išsiskirdami su mūsų „pergalingu ir įsitikinusiu pergale" bažnyčios tėvu, įsijunkime akimirkai į spoksančias mases, kurios taip pat karštai susispiečia, kai jis „važiuoja savo triumfo vežimu ir naujai triumfuoja", kaip ir tuo atveju, kai generolas Tomas Tamas vykdo diversiją su savo keturiais poni. Ir jei čia pasigirsta gatvės dainos, tai juk ta aplinkybė, kad žmogus sutinkamas gatvės dainomis, „glūdi" triumfo „apskritai sąvokoje"". *Red.*

III

ŠVENTASIS MAKSAS

„Was jehen mir die jrinen Beeme an?"[55]

Šventasis Maksas eksploatuoja, „vartoja" arba „naudoja" susirinkimą tam, kad galėtų duoti ilgą apologetinį „*Knygos*" komentarą; komentuojama knyga yra ne šiaip kokia nors knyga, o „Knyga", knyga kaip tokia, knyga grynu pavidalu, t. y. tobula knyga, šventa knyga, knyga kaip kažkas šventa, knyga kaip šventybės įsikūnijimas, knyga danguje, būtent — „*Vienintelis ir jo nuosavybė*". Kaip žinome, ši „Knyga" *nukrito* iš dangaus 1844 m. pabaigoje ir įgavo tarno pavidalą pas O. Vigandą, Leipcige[56]. Tuo būdu ji pasmerkė save žemės gyvenimo nepastovumams ir buvo puolama trijų „vienintelių"— paslaptingos asmenybės *Šeligos*, gnostiko *Fojerbacho* ir *Heso*[57]. Kad ir kaip šventasis Maksas, kaip kūrėjas, visada buvo pranokęs save, kaip kūrinį, ir kitus savo kūrinius, vis dėlto jam pagailo savo silpno kūdikio, ir jis sušuko — kad apgintų ir apsaugotų jį nuo pavojų — garsų „džiaugsmingą kritinį šūkį".— Kad galėtume suvokti visą šio „džiaugsmingo kritinio šūkio", taip pat paslaptingos *Šeligos* asmenybės reikšmę, mes turime čia šiek tiek pasidomėti bažnyčios istorija ir atidžiau įsižiūrėti į „Knygą". Arba, kalbant šventojo Makso žodžiais: mes „epizodiškai įterpsime" „šioje vietoje" bažnytinį istorinį „apmąstymą" apie „Vienintelį ir jo nuosavybę" „vien todėl", „kad, mums rodosi, toks apmąstymas galėtų padėti suprasti visa kita".

„Pakelkite aukštyn, kunigaikščiai, savo vartus, ir pasikelkite jūs, amžinieji vartai, ir įeis garbės karalius.— Kas yra tasai garbės karalius? Tai „karvedys" stiprusis ir galingasis, „karvedys", galingas kovoje. Pakelkite aukštyn, kunigaikščiai, savo vartus, ir pasikelkite jūs, amžinieji vartai, ir įeis garbės karalius!— Kas yra tasai garbės karalius? Viešpats Vienintelis, jis tai yra garbės karalius" (Psalmių knyga, 24, 7—10).

1. VIENINTELIS IR JO NUOSAVYBĖ

Žmogus, kuris „savo reikalo pagrindu padėjo Nieką", pradeda, kaip geras vokietis, savo ilgą „džiaugsmingą kritinį šūkį" iš karto jeremiada: „Argi ne viskas turi būti Mano reikalas?" (Knygos 5-sis p.). Ir jis toliau skundžiasi širdį veriančiais žodžiais, kad „viskas turi būti jo reikalas", kad jam primetamas „dievo reikalas, žmonijos, tiesos, laisvės reikalas, toliau — Jo tautos, Jo valdovo reikalas" ir tūkstančiai kitų gerų reikalų. Vargšas! Prancūzų ir anglų buržua skundžiasi realizavimo rinkų stoka, prekybos krizėmis, panika biržoje, kas akimirką besikeičiančia politine padėtimi ir t. t.; smulkusis vokiečių buržua, kurio aktyvus dalyvavimas buržuaziniame judėjime tebuvo idealinis ir kuris visais kitais atžvilgiais tebuvo mušamas,— šis smulkusis vokiečių buržua savo paties reikalą vaizduojasi tik kaip „teisų reikalą", kaip „laisvės, tiesos, žmonijos reikalą" ir t. t.

Mūsų vokiškasis mokytojas tout bonnement* tiki šia smulkiojo vokiečių buržua iliuzija ir preliminariai gvildena visus šiuos gerus reikalus trijuose puslapiuose.

Jis nagrinėja „dievo reikalą", „žmonijos reikalą" (p. 6 ir 7) ir mano, kad tai yra „grynai egoistiniai reikalai", kad tiek „dievas", tiek ir „žmonija" tesirūpina tik *savo reikalu,* kad „tiesa, laisvė, humaniškumas, teisingumas" „domisi tik savimi, o ne Mumis, tik savo gerove, o ne Mūsų". Iš to jis daro išvadą, kad visi šie asmenys „turi čia ypatingos naudos". Jis prieina iki to, kad šias idealistines frazes — dievą, tiesą ir t. t.— paverčia pasiturinčiais biurgeriais, „turinčiais ypatingos naudos" ir besimėgaujančiais „*pelningu* egoizmu". Tačiau mintis apie tai it kirminas graužia šventąjį egoistą: „O Aš?"— sušunka jis. „Aš savo ruožtu iš to pasimokysiu ir, užuot toliau tarnavęs šiems didiesiems egoistams, geriau pats tapsiu egoistu!" (p. 7).

Taigi mes matome, kokiais šventais motyvais vadovaujasi šventasis Maksas, pereidamas prie egoizmo. Ne šio pasaulio gėrybės, ne kandžių ėdami ir rūdyjantys turtai, ne jo Ko Vienintelių kapi-

* — naiviai. *Red.*

talai, o dangaus turtas, dievo kapitalai, tiesa, laisvė, žmonija ir t. t.— štai kas neduoda jam ramybės.

Jeigu iš jo nebūtų buvę atkakliai reikalaujama tarnauti tokiai daugybei gerų reikalų, jis niekuomet nebūtų padaręs atradimo, kad ir jis turi savo „paties" reikalą, vadinasi, „nebūtų padėjęs" šio savo reikalo pagrindu „Nieko" (t. y. „Knygos").

Jei šventasis Maksas būtų kiek arčiau įsižiūrėjęs į įvairius „dalykus" ir šių dalykų „savininkus", pavyzdžiui, į dievą, žmoniją, tiesą, jis būtų priėjęs atvirkščią išvadą: jis būtų supratęs, kad egoizmas, pagrįstas egoistiniu šių asmenų veikimo būdu, lygiai taip pat yra įsivaizduotas, kaip ir patys šie asmenys.

Vietoj to mūsų šventasis nutaria pradėti konkuruoti su „dievu" ir „tiesa" ir remtis Savimi — „Manimi, tuo pačiu Aš, kuris lygiai taip pat, kaip dievas, yra viso kito Niekas, tuo pačiu Aš, kuris yra Mano Viskas, tuo Aš, kuris yra Vienintelis... Aš esu Niekas tuštumos prasme, *bet* kūrybinis Niekas, Niekas, iš kurio Aš pats, kaip kūrėjas, kuriu Viską".

Šventasis bažnyčios tėvas šį paskutinį teiginį galėjo ir taip išreikšti: Aš esu Viskas beprasmybės tuštumoje, „*bet*" Aš esu niekingas kūrėjas, Aš esu Viskas, iš kurio Aš pats, kaip kūrėjas, kuriu Nieką.

Kuris iš šių dviejų teksto variantų yra teisingas, paaiškės toliau. Tokia yra pratarmė.

Pati „Knyga" dalijasi, kaip ir „šviesaus atminimo" biblija, į Senąjį ir Naująjį testamentą, būtent: į vienintelę žmogaus istoriją (Įstatymas ir Pranašai) ir į nežmogiškąją Vienintelio istoriją (Dievo karalystės evangelija). Pirmoji knyga yra istorija logikos ribose, praeities sukaustytas logosas; antroji — logika istorijoje, išsivadavęs logosas, kuris kovoja su dabartimi ir pergalingai ją įveikia.

SENASIS TESTAMENTAS: ŽMOGUS

1. Pradžios knyga, t. y. Žmogaus gyvenimas

Šventasis Maksas čia prisidengia tuo, kad jis rašąs savo mirtino priešo, „*Žmogaus*", o ne „*Vienintelio*" arba „realaus individo" *biografiją*. Tai įpainioja jį į juokingiausius prieštaravimus.

Kaip ir pritinka gerai Pradžios knygai, „Žmogaus gyvenimas" prasideda ab ovo*, nuo „vaiko". Vaikas, kaip mums išaiškinama 13 puslapyje, „nuo pat pradžios gyvena, kovodamas su visu pasauliu, jis priešinasi viskam, ir viskas priešinasi jam". „Abi pusės lieka priešai", bet „abi didžiai gerbia viena kitą" ir „nuolat saugosi, *slaptai sekdamos* viena kitos *silpnybes*"; tai išaiškinama toliau, p. 14, ta prasme, „kad mes", būdami vaikais, „mėginame suvokti *daiktų esmę* arba prasiskverbti už daiktų; *todėl*" (vadinasi, dabar jau ne iš priešiškumo) „mes *slaptai sekame* visų šių daiktų *silpnybes*". (Čia veikia *Šeligos*, prekiautojo paslaptimis, pirštas.) Taigi *vaikas* iš karto tampa *metafiziku*, siekiančiu suvokti „daiktų *esmę*".

* — pažodžiui: nuo kiaušinio, t. y. nuo pat pradžios. *Red.*

Šis į *spekuliatyvinius apmąstymus nugrimzdęs* vaikas, kurio širdžiai „daiktų prigimtis" yra artimesnė, negu jo žaislas, „ilgainiui" tikrai susidoroja su „daiktų pasauliu", nugali jį ir po to įžengia į naują fazę, *į jaunuolio amžių,* kada jis turi kovoti naują „sunkią gyvenimo kovą", kovą prieš protą, nes *„dvasia vadinasi" „pirmasis savęs atradimas"* ir: „Mes pranokstame pasaulį, Mes esame dvasia" (p. 15). *Jaunuolio* požiūris yra „dangiškas"; vaikas tik *„mokėsi"*, „jis nesustodavo prie grynai loginių arba teologinių klausimų",— *kaip* ir (vaikas) „Pilotas" greitai praeina pro klausimą: „kas yra tiesa?" (p. 17). Jaunuolis „stengiasi užvaldyti mintis", jis „supranta idėjas, *Dvasią"* ir „ieško idėjų"; jis „pasineria į savo mintis" (p. 16), jis turi „absoliučias mintis, t. y. *nieko be minčių,* logines mintis". Jaunuolis, kuris taip „elgiasi", užuot žavėjęsis jaunomis moterimis ir kitais žemiškais dalykais, yra ne kas kitas, kaip jaunasis „Štirneris", mokslus einantis Berlyno jaunuolis, studijuojantis Hegelio logiką ir pagarbiai žvelgiantis į didįjį Micheletą. Apie *šį* jaunuolį teisingai sakoma 17 puslapyje: „kelti į dienos šviesą *grynąją mintį,* atsiduoti jai — tai yra *jaunystės džiaugsmas,* ir visi šviesūs idėjų pasaulio paveikslai — tiesa, laisvė, žmonija, Žmogus ir t. t.— apšviečia ir įkvepia jauną sielą".

Po to šis jaunuolis „meta į šalį" taip pat „objektą" ir „atsiduoda" vien „savo mintims"; „visa, kas nedvasiška, jis sujungia į niekingą *išorinių dalykų* pavadinimą, ir jeigu jis vis dėlto yra prisirišęs prie kai kurių šių išorinių dalykų, pavyzdžiui, prie studentiško narsavimo ir t. t., tai tik tuomet, kai jis *atranda* juose dvasią, ir tik todėl, kad jis *atranda* juose dvasią, t. y. kai jie yra jam *simboliai"*. (Kas *„neatras"* čia „Šeligos"?) Padorusis Berlyno jaunuolis! Korporantų aludžių įstatai jam tebuvo „simbolis", tik siekdamas įtikti „simboliui", jis išgėręs ne kartą atsidurdavo po stalu, kur jis, matyt, taip pat norėjo „atrasti dvasią"!— Koks geras yra šis padorusis jaunuolis,— kurį senasis *Evaldas,* parašęs du tomus apie „padorųjį jaunuolį", galėtų imti pavyzdžiu,— matyti ir iš to, kas apie jį „pasakyta" (p. 15): „Reikia palikti tėvą ir motiną, laikyti susprogdinta bet kurią natūralią valdžią". Jam, „protingajam, nėra šeimos kaip natūralios valdžios, jis atsisako tėvų, brolių ir seserų ir t. t.",— bet visi jie „atgimsta kaip *dvasinės, protingos* valdžios", ir dėl to padorusis jaunuolis sutaiko paklusnumą tėvams ir jų baimę su savo spekuliatyvine sąžine, ir visa lieka po senovei. Ir visai taip pat „pasakyta" (p. 15): „Dievo reikia labiau klausyti, nei žmonių". Ir pagaliau padorusis jaunuolis pasiekia aukščiausią moralumo pakopą 16 puslapyje, kur „pasakyta": „Savo sąžinės reikia labiau klausyti, nei dievo". Šis kilnus moralinis jausmas iškelia jį net aukščiau „kerštingųjų eumenidžių", net aukščiau „Poseidono rūstybės",— jis nieko nebijo daugiau kaip „sąžinės".

Atradęs, kad „dvasia yra tai, kas esminga", jis jau nebebijo net tokių labai pavojingų išvadų:

„*Bet* jeigu dvasia yra pažinta kaip tai, kas esminga, *tai vis dėlto* yra kažkas, kas daro skirtumą tarp skurdžios ir turtingos dvasios, ir *todėl"* (!) *„žmonės* stengiasi tapti turtingi dvasia; *Dvasia* nori išsiplėsti, įkurti savo karalystę, ne šio pa-

saulio, o ką tik nugalėto pasaulio karalystę.— *Tuo būdu* ji stengiasi tapti Viskuo Visame" (*kokiu* būdu?), „t. y. *nors* Aš esu dvasia, bet *vis dėlto* Aš esu netobula dvasia *ir* dar tik *turiu*" (?) „ieškoti tobulos dvasios" (p. 17).

„*Tai* vis dėlto yra *kažkas*, kas daro skirtumą".— „*Kažkas*" — ką tai reiškia? Koks „Kažkas" daro šį skirtumą? Mes dar ne kartą rasime šį paslaptingąjį „Kažką" mūsų šventojo vyro rašiniuose, kur paaiškės, kad tai yra Vienintelis *substancijos* požiūriu, „vienintelės" logikos pradžia ir kaip toks — tikra Hegelio „būties" ir „nieko" tapatybė. Todėl kad ir ką šis „Kažkas" veiktų, kalbėtų, darytų,— atsakingu už visa tai mes paliekame mūsiškį šventąjį, kuris yra susijęs su juo kaip kūrėjas. Pradžioje šis „Kažkas", kaip matėme, daro skirtumą tarp skurdaus ir turtingo. O kodėl gi? Todėl, kad „dvasia yra pažinta kaip tai, kas esminga". Vargšas „Kažkas", kuris be šio pažinimo niekuomet nebūtų pasiekęs skirtumo tarp skurdaus ir turtingo!— „Ir todėl *žmonės* stengiasi" ir t. t. „*Žmonės!*" Čia mes turime antrąjį beasmenį asmenį, kuris kartu su ką tik minėtuoju „Kažkas" tarnauja Štirneriui ir turi atlikti jam sunkiausią ir juodžiausią darbą. Kaip jie abu palaiko vienas kitą, aiškiai matyti iš šio pavyzdžio. Kadangi „Kažkas" daro skirtumą tarp skurdžios ir turtingos dvasios, tat „žmonės" (ir kam kitam, išskyrus ištikimąjį Štirnerio tarną, galėtų ateiti į galvą kažkas panašaus!),— „*todėl žmonės* stengiasi tapti turtingi dvasia". „Kažkas" duoda ženklą, ir tučtuojau „žmonės" pritaria jam visa gerkle. Darbo pasidalijimas yra įgyvendintas klasiškai.

Kadangi „žmonės stengiasi tapti *turtingi dvasia*", *tai* „*Dvasia* nori išsiplėsti, įkurti *savo karalystę*" ir t. t. „Bet jeigu" čia yra kažkoks sąryšis, „tai vis dėlto nėra tas pat", ar „žmonės" stengiasi tapti „*turtingi dvasia*", ar „*Dvasia* nori įkurti savo karalystę". „*Dvasia*" lig šiol dar nėra *nieko* norėjusi, „*Dvasia*" dar nėra figūravusi kaip *asmuo*,— buvo kalbama tik apie „jaunuolio" dvasią, o ne šiaip apie „*Dvasią*", ne apie dvasią kaip *subjektą*. Bet mūsų šventajam rašytojui dabar prireikė visai kitokios dvasios, negu jaunuolio dvasia, kad galėtų priešpastatyti ją šiai pastarajai dvasiai kaip svetimą, pagaliau — kaip šventąją dvasią. *Gudrybė* Nr. 1.

„Tuo būdu dvasia stengiasi tapti Viskuo Visame"— kiek miglotas posakis, kuris paskiau paaiškinamas tokiais žodžiais: „Nors Aš esu dvasia, bet vis dėlto Aš esu netobula dvasia *ir dar tik turiu ieškoti tobulos dvasios*". Bet jei šventasis Maksas yra „netobula dvasia", „tai vis dėlto nėra tas pat", ar jis turi stengtis *savo* dvasią „*padaryti tobulą*", ar ieškoti „*tobulos* dvasios". Keleta eilučių anksčiau jis apskritai turėjo reikalą tik su „*skurdžia*" ir „*turtinga*" dvasia — kiekybinis, žemiškas skirtumas,— o dabar staiga pasirodo „*netobula*" ir „*tobula*" dvasia — kokybinis, mistinis skirtumas. Siekimas tobulinti savo dvasią dabar gali pavirsti tuo, kad „netobula dvasia" ims vaikytis „tobulą *dvasią*". Šventoji dvasia čia klaidžioja kaip vaiduoklis. *Gudrybė* Nr. 2.

Šventasis autorius tęsia:

„Bet tuo pačiu" (t. y. siekimui „tobulinti" *savo* dvasią virtus „tobulos *dvasios*" ieškojimu) „Aš, kuris ką tik yra radęs Save kaip dvasią, čia pat vėl prarandu

Save, nusilenkdamas tobulai dvasiai, kaip ne Mano paties Aš, o *anapusiškam* Aš, ir jausdamas savo tuštumą" (p. 18).

Tai yra ne kas kita, kaip tolesnis gudrybės Nr. 2 išvystymas. *Padarius prielaidą,* kad „tobula dvasia" yra *reali būtybė* ir priešpastačius ją „netobulai dvasiai", savaime darosi aišku, jog „netobula dvasia", jaunuolis, skausmingai, iki pat savo sielos gelmių, jaučia „savo tuštumą". Bet eikime toliau!

„Tiesą sakant, dvasia aprėpia Visa, *bet* argi kiekviena dvasia yra tikra dvasia? Tikra ir teisinga dvasia yra dvasios idealas, „šventoji dvasia". Tai ne Mano ar Tavo dvasia, o *būtent*" (!) „ideali, anapusiška dvasia — „dievas". „Dievas yra dvasia"" (p. 18).

Čia „tobula dvasia" staiga buvo paversta „tikra" ir tuoj po to — „tikra ir teisinga dvasia". Pastaroji tiksliau apibrėžiama kaip „dvasios idealas, šventoji dvasia", ir tai įrodoma tuo, kad ji yra „ne Mano arba Tavo dvasia, o *būtent* anapusiška, ideali dvasia — dievas". Teisinga dvasia yra dvasios *idealas,* nes ji „būtent" yra *ideali!* Ji yra šventoji dvasia, nes ji „būtent" yra dievas! Koks „mąstymo virtuoziškumas"! Prabėgomis dar pažymėsime, kad apie „Tavo" dvasią lig šiol dar nebuvo kalbama. Gudrybė Nr. 3.

Vadinasi, jeigu aš, ilgai lavindamasis, stengiuosi tapti matematiku arba, pasak šventojo Makso, pasidaryti „tobulas" matematikoje, tai aš ieškau „tobulo" matematiko, t. y. „tikro ir teisingo" matematiko, kuris matematikui yra „idealas", ieškau „šventojo" matematiko, kuris yra matematikas, skirtingas nuo Manęs ir Tavęs (nors Tu man gali būti tobulas matematikas, kaip Berlyno jaunuoliui jo filosofijos profesorius yra tobula dvasia); toks matematikas yra „būtent idealus, anapusiškas", tai yra matematikas danguje, „dievas". Dievas yra matematikas.

Visus šiuos didžius rezultatus šventasis Maksas pasiekia todėl, kad „yra tam tikras skirtumas tarp turtingos dvasios ir skurdžios",— t. y., išvertus į paprastą kalbą: nėra tas pat, ar kas nors yra turtingas dvasios ar neturtingas,— ir todėl, kad jo „jaunuolis" atrado šį nuostabų faktą.

Šventasis Maksas 18 puslapyje tęsia:

„*Vyras* skiriasi nuo jaunuolio *tuo,* kad pastarasis pasaulį ima tokį, koks jis yra", ir t. t.

Taigi mes nesužinome, kaip jaunuolis prieina prie to, kad pasaulį — mums visai netikėtai — ima tokį, „koks jis yra"; mes taip pat nematome, kaip mūsų šventasis dialektikas pereina nuo jaunuolio prie vyro, o tesužinome, kad atlikti šį patarnavimą ir *„atskirti"* jaunuolį nuo vyro turi *„Kažkas"*. Tačiau net pats „Kažkas" vienas nepajėgia išjudinti iš vietos gremėzdiško vienintelių minčių vežimo. Nes nors *„Kažkas"* ir „atskyrė vyrą nuo jaunuolio", vis dėlto vyras vėl atvirsta į jaunuolį, vėl pradeda užsiiminėti „vien dvasiniais dalykais" ir nejuda iš vietos, kol į pagalbą su nauju atsarginiu arkliu atskuba „žmogus". „Tik tada, kai pamilstama save *kūnišką* ir t. t." (p. 18),— „tik tada" vėl visa ima judėti, vyras atranda, kad jis turi savo asmeninį interesą, ir prieina prie *„antrojo*

savęs atradimo", nes jis ne tik „atranda save kaip dvasią", panašiai kaip jaunuolis, „kad vėl tuojau prarastų save visuotinėje dvasioje", bet suvokia save kaip *„kūniškąją* dvasią" (p. 19). Pagaliau ši „kūniškoji dvasia" tampa „suinteresuota ne tik savo dvasia" (kaip jaunuolis), „o pilnutiniu pasitenkinimu, viso subjekto patenkinimu" (suinteresuotumas viso subjekto patenkinimu!),— jis prieina prie to, kad pasidaro „patenkintas savimi tokiu, koks jis yra kūniškas". Kaip tikras vokietis, Štirnerio „vyras" prie visko prieina labai vėlai. Paryžiaus bulvaruose ir Londono Ridžent-strite[58] jis galėtų pamatyti šimtus dykinėjančių „jaunuolių", frantų ir dendi, kurie dar nėra atradę savęs kaip „kūniškosios dvasios", bet vis dėlto yra „patenkinti savimi tokiais, kokie jie yra kūniški", ir savo svarbiausiu interesu laiko „viso subjekto patenkinimą".

Šis antrasis „savęs atradimas" taip įkvepia mūsų šventąjį dialektiką, kad jis staiga užmiršta savo vaidmenį ir kalba jau ne apie *vyrą*, o apie *patį Save*, tuo būdu atskleisdamas paslaptį, kad Jis pats, Jis Vienintelis, ir yra „vyras" ir kad „vyras"=„Vienintelis". Nauja gudrybė.

„Kaip Aš atrandu Save" (suprask: „kaip jaunuolis atranda save") „už *daiktų* ir būtent kaip *dvasia*, taip vėliau Aš turiu atrasti Save" (suprask: „vyras turi atrasti save") „už *minčių* ir būtent — kaip jų kūrėjas ir savininkas. Dvasių laikotarpiu mintys praaugdavo Mane" (jaunuolį), „nors jos buvo Mano galvos padarai; kaip kliedėjimo fantazijos, jos plazdeno viršum Manęs ir drebino Mane; tai buvo siaubinga jėga. Mintys tapo pačios sau *kūnu*, tapo šmėklomis, panašiomis į dievą, imperatorių, popiežių, tėvynę ir t. t.; sugriaudamas jų kūniškumą, Aš grąžinu jas atgal į Savo kūniškumą ir *sakau:* tik Aš vienas esu kūniškas. Ir štai dabar Aš imu pasaulį tokį, koks jis Man yra, kaip *Savo* pasaulį, kaip Savo nuosavybę: Aš viską priskiriu Sau".

Tuo būdu vyras, čia sutapatintas su „Vieninteliu", pirmiau suteikęs mintims kūniškumą, t. y. pavertęs jas šmėklomis, dabar vėl sugriauna šį kūniškumą, sugrąžindamas jį į savo paties kūną ir tuo pačiu paversdamas pastarąjį šmėklų kūnu. Ta aplinkybė, kad į savo paties kūniškumą jis ateina tik paneigdamas šmėklas, parodo, koks yra šis sukonstruotasis vyro kūniškumas, apie kurį jis pradžioje turi „pasakyti sau", kad galėtų juo patikėti. Bet ir tai, ką jis „sako sau", jis „sako" neteisingai. Tą faktą, kad, be jo „vienintelio" kūno, jo galvoje neatsiranda dar visokių savarankiškų kūnų, spermatozoidų, jis paverčia *sakme*"*: Tik Aš *vienas* esu kūniškas.— Dar viena gudrybė.

Toliau. Vyras, kuris, būdamas jaunuoliu, prisikimšo galvą visokių nesąmonių apie viešpataujančias jėgas ir santykius, kokie, pavyzdžiui, yra imperatorius, tėvynė, valstybė ir t. t., ir apie jas težinojo savo vaizduotėje tik kaip apie savo paties „kliedėjimo fantazijas",— šis vyras, *šventojo Makso nuomone, tikrai sugriauna šias jėgas,* išmesdamas iš galvos savo klaidingą nuomonę apie jas. Yra kaip tik atvirkščiai: būtent dabar, kai jis jau nebežiūri į pasaulį per savo fantazijos akinius, jis turi pagalvoti apie praktinius šio pasaulio santykius, turi ištirti juos ir prisiderinti prie jų. Sugriovęs

* Originale žodžių žaismas: „sagen"— „sakyti", „Sage"— „sakmė, legenda, padavimas". *Red.*

fantastinį kūniškumą, kurį jis priskyrė pasauliui, jis ras tikrąjį pasaulio kūniškumą ne savo fantazijoje. Išnykus *iliuziniam* imperatoriaus kūniškumui, jam išnyko ne imperatoriaus kūniškumas, o jo *iliuziškumas,* ir tikroji imperatoriaus valdžia tik dabar gali būti įvertinta visa jos apimtimi. Gudrybė Nr. 3 [a].

Jaunuolis, figūruojantis kaip vyras, kritiškai nežiūri net į tas mintis, kurios galioja taip pat kitiems ir cirkuliuoja kaip kategorijos, bet kritikuoja tik tokias mintis, kurios yra „paprasti jo galvos padarai", t. y. jo galvoje atkurtos bendros pažiūros į esamus santykius. Pavyzdžiui, jis panaikina tuo būdu ne „tėvynės" *kategoriją,* o tik savo asmeninę nuomonę apie šią kategoriją; vadinasi, ir po to lieka galioti *bendrareikšmė* kategorija, ir net „filosofinio mąstymo" srityje darbas dar tik prasideda. Tačiau jis nori mus įtikinti, kad jis panaikino pačią kategoriją, panaikindamas savo asmeninę geraširdišką pažiūrą į ją,— lygiai taip pat, kaip jis ką tik norėjo įtikinti mus, kad jis panaikino imperatoriaus valdžią, atsisakydamas nuo savo fantastinės pažiūros į imperatorių. Gudrybė Nr. 4.

„*Ir štai*", tęsia toliau šventasis Maksas, „aš imu pasaulį tokį, koks jis Man yra, kaip Savo pasaulį, kaip Savo nuosavybę".

Jis ima pasaulį tokį, koks jis jam yra, t. y. *tokį, kokį jis jį turi imti,* ir tuo pačiu jis *pasisavino* pasaulį, padarė jį savo nuosavybe — įgijimo būdas, kurio, tiesa, nerasi jokio ekonomisto veikale, betgi kurio metodas ir laimėjimai bus juo puikiau atskleisti „Knygoje". Tačiau iš tikrųjų ne „pasaulį", o tik savo „kliedėjimo fantaziją" apie pasaulį jis „ima" kaip Savą ir pasisavina ją. Jis ima pasaulį kaip savo supratimą apie pasaulį, o pasaulis kaip jo supratimas yra jo įsivaizduojama nuosavybė, jo supratimo nuosavybė, jo supratimas kaip nuosavybė, jo nuosavybė kaip supratimas, jo nuosavas supratimas arba jo supratimas apie nuosavybę; ir visa tai jis išreiškia nepalyginama fraze: „Aš viską priskiriu Sau".

Kai vyras suprato, paties šventojo pripažinimu, kad pasaulyje gyveno tik šmėklos, nes jaunuolis matė šmėklas, kai *tariamas* jaunuolio *pasaulis* išnyko vyrui, pastarasis jau yra *tikrame,* nuo jaunuolio iliuzijų nepriklausomame pasaulyje.

O dabar reikėtų taip pasakyti: Aš imu pasaulį tokį, koks jis yra *nepriklausomai nuo Manęs,* tokį, koks jis *priklauso sau pačiam* (pats „vyras ima"— žr. 18 p.— „pasaulį tokį, koks jis yra", o ne tokį, koks jam patinka), pirmiausia kaip Savo nenuosavybę (Mano nuosavybė lig šiol jis buvo tik kaip šmėkla),— aš priskiriu Save viskam ir tik tiek viską priskiriu Sau.

„Jeigu aš kaip dvasia atstūmiau nuo savęs pasaulį, didžiai jį niekindamas, tai Aš kaip savininkas atstumiu dvasias arba idėjas, sugrąžindamas jas į jų niekingumą. Jos jau nebeturi man galios, panašiai kaip dvasiai neturi galios jokia „žemės jėga"" (p. 20).

Čia mes matome, kaip savininkas, Štirnerio vyras, tuojau pradeda, sine beneficio deliberandi atque inventarii*, valdyti jaunuolio palikimą, susidedantį, kaip jis pats sako, vien iš „kliedėjimo fanta-

* — laisvas nuo mąstymo ir apskaitos gėrybės. *Red.*

zijų" ir „šmėklų". Jis tiki, kad, virsdamas iš vaiko jaunuoliu, jis tikrai susidorojo su daiktų pasauliu, o virsdamas iš jaunuolio vyru — ir su dvasios pasauliu, kad jis kaip vyras dabar nešiojasi kišenėje visą pasaulį ir niekas jam daugiau neberūpi. Jeigu — kaip jis plepa paskui jaunuolį — be jo jokia žemės jėga neturi galios dvasiai, vadinasi, dvasia yra svarbiausioji žemės jėga, o Jis, vyras, yra pajungęs sau šią visagalę dvasią, tai argi jis nėra tikrai visagalis? Jis užmiršta, kad jis sugriovė tik tą fantastinį ir iliuzinį pavidalą, kurį mintys „tėvynė" ir t. t. įgavo „jaunuolio" kiauše, bet kad jis net *nepalietė* šių minčių, kiek jos išreiškia *tikrus* santykius. Jis dar toli gražu nėra tapęs minčių valdovu, jis tik dabar įgijo galios prieiti prie „minčių".

„Dabar, pasakysime baigdami, tur būt, aišku" (p. 199), kad šventasis vyras atvedė savąją žmogaus amžiaus konstrukciją į jam pageidaujamą ir iš anksto nustatytą tikslą. Pasiektą rezultatą jis išdėsto mums teiginiu — iliuziniu šešėliu, kurį mes čia pat sugretinsime su jo prarastu kūnu.

Vienintelis teiginys, p. 20.	Šio emancipuoto šešėlio turėtojas.
„Vaikas buvo *realistiškas*, jis buvo pavergtas *šio pasaulio daiktų*, kol jam pavyko pamažu prasiskverbti *už pačių šių daiktų*. Jaunuolis buvo *idealistiškas*, įkvėptas minčių, kol jis su dideliu vargu pakilo iki vyro — egoistiško vyro, kuris tvarko daiktus ir mintis savo nuožiūra ir savo asmeninį interesą laiko svarbesniu už viską. Pagaliau — senelis? Bet apie tai Aš dar spėsiu pakalbėti, kai Pats pasensiu".	Vaikas *tikrai* buvo pavergtas *savo daiktų pasaulio*, kol jam pavyko *pamažu* (pasiskolintas vystymosi suklastojimas) palikti kaip tik *šiuos daiktus užpakalyje savęs*. Jaunuolis mėgo *fantazuoti*, neturėjo minčių dėl per didelio įkvėpimo, kol jį iš šio būvio išvedė savo darbu vyras, egoistiškas *biurgeris*, kurį daiktai ir mintys tvarko savo nuožiūra, nes jo asmeninis interesas viską laiko svarbesniu už jį. Pagaliau — senelis? — „Tu man jau nebe galvoje, moterie!"

Tuo būdu visa „Žmogaus gyvenimo" istorija yra, „pasakysime baigdami", štai kas:

1) Įvairias gyvenimo pakopas Štirneris supranta tik kaip individo „savęs atradimus", ir šie „savęs atradimai" visuomet yra tam tikras sąmonės santykis. Tad *sąmonės* skirtingumas čia sudaro individo gyvenimą. Aišku, Štirneriui visai nerūpi fizinis ir socialinis pakitimas, kurį patiria individai ir kuris pakeičia sąmonę. Todėl Štirnerio vaikas, jaunuolis ir vyras visuomet atranda pasaulį jau išbaigtą, kaip ir „pačius" save jie tik „atranda"; o kad apskritai būtų galima ką nors „atrasti", visai nieko nedaroma, visai tuo nesirūpinama. Tačiau ir pats *sąmonės* santykis suprantamas ne taip, kaip reikia, o tik spekuliatyviai jį iškreipiant. Todėl jie visi trys ir santykiuoja su pasauliu filosofiškai: „vaikas — *realistiškai*", „jaunuolis — *idealistiškai*", vyras — kaip neigiama abiejų vienybė, kaip absoliuti neigiamybė, o tai ir pasakyta anksčiau nurodytoje baigiamojoje frazėje. Čia atskleidžiama „Žmogaus gyvenimo" paslaptis, čia paaiškėja, kad *„vaikas"* tebuvo tik perrengtas *„realizmas"*, *„jaunuolis"* — perrengtas *„idealizmas"*, *„vyras"* — tik perrengtas mėginimas *išspręsti* šią *filosofinę priešybę*. Šis sprendimas, ši *„absoliuti neigiamybė"*, atsiranda — kaip jau dabar paaiškėja — tik tuo būdu, kad

vyras aklai priima tiek vaiko, tiek ir jaunuolio iliuzijas ir kartu *mano*, kad susidorojo su daiktų pasauliu ir dvasios pasauliu.

2) Kadangi šventasis Maksas nekreipia dėmesio į fizinį ir socialinį individo „gyvenimą" ir apskritai nekalba apie „gyvenimą", tai jis visai nuosekliai atitrūksta nuo istorijos epochų, nuo tautybės, klasės ir t. t. arba, kas yra *tas pat*, jis išpučia viešpataujančią jam artimiausios, betarpiškoje jo aplinkoje esančios klasės *sąmonę*, padarydamas ją normalia „Žmogaus gyvenimo" sąmone. Kad galėtų pakilti aukščiau šio vietinio ribotumo ir miesčionio pedantizmo, jam tereikėtų tik palyginti „savo" jaunuolį su pirmuoju pasitaikiusiu jaunu kontoros tarnautoju, su jaunu Anglijos fabrikų darbininku, su jaunu jankiu, jau nekalbant apie jauną kirgizą kaisaką.

3) Nepaprasta mūsų šventojo lengvatikybė — o tai ir yra tikroji jo knygos dvasia — nepasitenkina tuo, kad jis verčia savo jaunuolį tikėti vaiku, o savo vyrą — jaunuoliu. Iliuzijas, kurias apie save susidaro arba teigia esą susidarę kai kurie „jaunuoliai", „vyrai" ir t. t., Štirneris pats nepastebimai suplaka su šių be galo abejotinų jaunuolių ir vyrų *„gyvenimu"*, su jų *tikrove*.

4) Visa ši žmogaus amžiaus konstrukcija jau yra duota kaip prototipas trečiojoje Hegelio „Enciklopedijos"[59] dalyje, o „įvairiai pakeista" — ir kitose Hegelio veikalų vietose. Šventasis Maksas, siekiąs „savo" tikslų, aišku, ir čia turėjo padaryti tam tikrus „pakeitimus": pavyzdžiui, Hegelis dar tiek skaitosi su empiriniu pasauliu, kad vokiečių biurgerį vaizduoja kaip jį supančio pasaulio tarną, tuo tarpu Štirneris padaro jį šio pasaulio ponu, koks jis nėra net vaizduotėje. Visai taip pat šventasis Maksas apsimeta, jog jis nekalba apie senelį dėl empirinių priežasčių: neva jis norįs palaukti, kol jis pats virs seneliu (taigi čia „Žmogaus gyvenimas" = „Jo Vienintelis Žmogaus gyvenimas"). Hegelis, nė kiek nesvyruodamas, sukonstruoja keturis žmogaus amžiaus laikotarpius, nes, jo nuomone, realiame pasaulyje neigimas teigia save dukart, būtent — kaip mėnulis ir kaip kometa (plg. Hegelio „Gamtos filosofiją"[60]), ir todėl čia keturnarystė, o ne trinarystė. Štirneris teigia savo vienintelišikumą, suplakdamas draugėn mėnulį ir kometą, ir tuo būdu pašalina nelaimingąjį senelį iš „Žmogaus gyvenimo". Šios gudrybės priežastis paaiškės tuojau, kai tik mes imsime nagrinėti vienintelės žmogaus istorijos konstrukciją.

2. Senojo testamento ekonomija

Čia mes turime peršokti akimirkai nuo „Įstatymo knygų" prie „Pranašų knygų", kad jau šioje vietoje atskleistume vienintelio namų ūkio danguje ir žemėje paslaptį. Ir Senajame testamente, kur dar viešpatauja įstatymas, o žmogus viešpatauja kaip mokytojas, vedantis į Vienintelį (Laiškas galatams, 3, 24), Vienintelio karalystės istorija vyksta pagal išmintingą visiems laikams nustatytą planą. Viskas yra iš anksto numatyta ir nustatyta, kad Vienintelis galėtų ateiti į pasaulį, kai išsipildys laikas šventiems žmonėms nuo jų šventumo išvaduoti.

Todėl pirmoji knyga, „Žmogaus gyvenimas", ir vadinasi „Pradžios knyga", nes ji apima užuomazgoje visą Vienintelio namų ūkį, nes ji duoda mums pirmavaizdį viso vėlesnio vystymosi ligi pat to momento, kai išsipildys laikas ir ateis pasaulio pabaiga. Visa Vienintelė istorija sukasi apie tris pakopas: vaiką, jaunuolį ir vyrą, kurie grįžta „įvairiai pakeisti" vis didėjančiais ratais, kol pagaliau visa daiktų pasaulio ir dvasios pasaulio istorija suvedama į „vaiką, jaunuolį ir vyrą". Visur mes terasime vis tuos pačius perrengtus „vaiką, jaunuolį ir vyrą", kaip mes jau esame radę juose tris perrengtas kategorijas.

Anksčiau mes kalbėjome apie vokiečių filosofinį istorijos supratimą. Čia šventasis Maksas mums duoda puikų tokio supratimo pavyzdį. Spekuliatyvinė idėja, abstraktus supratimas virsta varomąja istorijos jėga, ir tuo pačiu istorija paverčiama paprasta filosofijos istorija. Bet ir pastaroji suprantama ne taip, kaip ji iš tikrųjų vyko sutinkamai su esamais šaltiniais,— jau nekalbant apie tai, kaip ji vystėsi, veikiant realiems istoriniams santykiams,— o taip, kaip ją suprato ir išdėstė naujieji vokiečių filosofai, ypač Hegelis ir Fojerbachas. Ir iš paties šio išdėstymo vėl imama tik tai, kas gali būti pritaikyta užsibrėžtam tikslui ir kas iš tradicijos teko mūsų šventajam. Tuo būdu istorija virsta paprasta iš anksto įsikaltų idėjų istorija, pasaka apie dvasias bei šmėklas, o tikroji, empirinė istorija, esanti šios pasakos pagrindas, tepanaudojama šmėkloms įkūnyti; iš jos imami vardai, reikalingi šmėkloms apgaubti realybės regimybe. Atlikdamas šį eksperimentą, mūsų šventasis dažnai užmiršta savo vaidmenį ir rašo gryną pasaką apie šmėklas.

Šiam jo naudojamam istorijos rašymo būdui savybingas naiviausias, klasiškiausias paprastumas. Trys paprastos kategorijos: realizmas, idealizmas, absoliuti neigiamybė kaip abiejų vienybė (čia vadinama *„egoizmu")*, kurias mes jau esame aptikę vaiko, jaunuolio ir vyro pavidalu, imamos kaip visos istorijos pagrindas ir papuošiamos įvairiomis istorinėmis iškabomis; kartu su savo kuklia pagalbinių kategorijų palyda jos sudaro visų vaizduojamų, neva istorinių fazių turinį. Šventasis Maksas čia vėl parodo savo begalinį tikėjimą: jis labiau, negu bet kas iš jo pirmtakų, kultivuoja tikėjimą vokiečių filosofų parengtu spekuliatyviniu istorijos turiniu. Šioje iškilmingoje ir gremėzdiškoje istorijos konstrukcijoje viskas sutvarkoma taip, kad būtų surasta efektinga eilė skambių pavadinimų trims kategorijoms, kurios yra taip nuvalkiotos, jog daugiau nebedrįsta viešai rodytis savo tikraisiais vardais. Mūsiškis šventu aliejumi pateptas autorius galėtų puikiai čia pat pereiti nuo „vyro" (p. 20) prie „Aš" (p. 201) arba dar geriau — prie „Vienintelio" (p. 485); bet tai būtų perdaug paprasta. Be to, didelė konkurencija tarp vokiečių spekuliatyvinių filosofų verčia kiekvieną naują konkurentą parūpinti savo prekei skambią istorinę reklamą.

„Tikrojo vystymosi jėga", tariant Dottore Graziano žodžiais, „kuo smarkiausiai išsivysto" tokiais „pakeitimais":

Pagrindas:

I. Realizmas.

II. Idealizmas.
III. Neigiama abiejų vienybė. „*Kažkas*" (p. 485).
Pirmasis pavadinimas:
I. *Vaikas*, priklausomas nuo daiktų (realizmas).
II. *Jaunuolis*, priklausomas nuo minčių (idealizmas).
III. *Vyras* — (kaip neigiama vienybė)
teigiamai išreiškus:
minčių ir daiktų savininkas,
neigiamai išreiškus:
laisvas nuo minčių ir daiktų
} (egoizmas).

Antrasis, istorinis pavadinimas:
I. *Negras* (realizmas, vaikas).
II. *Mongolas* (idealizmas, jaunuolis).
III. *Kaukazietis* (neigiama realizmo ir idealizmo vienybė, vyras).
Trečiasis, bendriausias pavadinimas:
I. Realistinis egoistas (egoistas paprasta prasme) — vaikas, negras.
II. Idealistinis egoistas (pasiaukojantis) — jaunuolis, mongolas.
III. Tikrasis egoistas (Vienintelis) — vyras, kaukazietis.
Ketvirtasis, istorinis pavadinimas. Ankstesnių pakopų pakartojimas kaukaziečio kategorijoje.

I. *Senovės žmonės*. Negriški kaukaziečiai — vaikiški vyrai — stabmeldžiai — priklausomi nuo daiktų — realistai — pasaulis.

Perėjimas (vaikas, prasiskverbiantis už „šio pasaulio daiktų"): sofistai, skeptikai ir t. t.

II. *Naujieji žmonės*. Mongoliški kaukaziečiai — jaunuoliški vyrai — krikščionys — priklausomi nuo minčių — idealistai — dvasia.

1. Švarioji dvasių istorija, krikščionybė kaip dvasia. „Dvasia".
2. Nešvarioji dvasių istorija. Dvasios santykis su kitais. „Apsėstieji".
   A. Švarių nešvarioji dvasių istorija.
      a) *Vaiduoklis*, šmėkla, dvasia negriškoje būklėje, kaip daiktiška dvasia ir dvasiškas daiktas — daiktiška esmė krikščioniui, dvasia kaip vaikas.
      b) *Keistuoliškumas*, įkyri idėja, dvasia mongoliškoje būklėje, kaip dvasiška dvasioje, apibrėžimas sąmonėje, mąstomoji esmė krikščionybėje — dvasia kaip jaunuolis.
   B. Nešvarių nešvarioji (istorinė) dvasių istorija.
      a) Katalikybė — viduramžiai (negras, vaikas, realizmas ir t. t.).
      b) Protestantizmas — Naujieji laikai naujaisiais laikais — (mongolas, jaunuolis, idealizmas ir t. t.).
      Protestantizmą savo ruožtu taip pat galima suskirstyti, pavyzdžiui:
      α) anglų filosofija — realizmas, vaikas, negras.
      β) vokiečių filosofija — idealizmas, jaunuolis, mongolas.
3. *Hierarchija* — neigiama abiejų vienybė mongoliško ir kaukaziško požiūrio ribose. Ši vienybė atsiranda kaip tik ten,

kur istorinis santykis virsta šiuolaikiniu arba kur priešybės įsivaizduojamos kaip egzistuojančios viena šalia kitos. Taigi čia mes turime dvi vienu metu esančias pakopas:

A. „*Neapsišvietusieji*"* (piktieji, bourgeois**, egoistai paprasta prasme) = negrai, vaikai, katalikai, realistai ir t. t.

B. „Apsišvietusieji"*** (gerieji, citoyens****, pasiaukojantys, kunigai ir t. t.) = mongolai, jaunuoliai, protestantai, idealistai.

Abi šios pakopos yra viena greta kitos, ir iš to „lengvai" išplaukia, kad „apsišvietusieji" viešpatauja „neapsišvietusiems",— tai ir yra *hierarchija*. Toliau besivystant istorijai, atsiranda

iš „neapsišvietusiojo"— nehegelininkas,
iš „apsišvietusiojo"— hegelininkas*****,

o iš to išeina, kad hegelininkai viešpatauja nehegelininkams. Taip spekuliatyvinę pažiūrą apie spekuliatyvinės idėjos viešpatavimą istorijoje Štirneris paverčia pažiūra apie pačių spekuliatyvinių filosofų viešpatavimą. Jo ligšiolinė pažiūra į istoriją — idėjos viešpatavimas — virsta „Hierarchijoje" šiuo metu tikrai esančiu santykiu, pasauliniu ideologų viešpatavimu. Tai parodo, kaip giliai Štirneris yra pasinėręs į spekuliaciją. Šis spekuliatyvinių filosofų ir ideologų viešpatavimas galiausiai išsivysto — „nes išsipildė laikas"— į tokį baigiamąjį pavadinimą:

a) *Politinis liberalizmas,* priklausomas nuo daiktų, nepriklausomas nuo asmenų — realizmas, vaikas, negras, Senovės žmogus, vaiduoklis, katalikybė, „neapsišvietęs", neturįs sau ponų.

b) Socialinis liberalizmas, nepriklausomas nuo daiktų, priklausomas nuo dvasios, nedaiktiškas — idealizmas, jaunuolis, mongolas, Naujasis žmogus, keistuoliškumas, protestantizmas, „apsišvietęs", beturtis.

c) *Humaniškasis liberalizmas,* be ponų ir be turto, taigi ir be dievo, nes dievas yra kartu aukščiausiasis ponas ir didžiausias turtas, hierarchija — neigiama vienybė liberalizmo sferoje, kaip toks viešpatavimas daiktų ir minčių pasauliui, kartu tobulas egoistas egoizmo panaikinime — išbaigta hierarchija. Kartu sudaro

Perėjimą (jaunuolis, prasiskverbiantis už minčių pasaulio) į

III. „*Aš*"— t. y. į tobulą krikščionį, tobulą vyrą, kaukazišką kaukazietį ir tikrą egoistą, kuris,— kaip kad krikščionis, panaikinęs senąjį pasaulį, tapo dvasia,— panaikinęs dvasių kara-

* Originale berlyniečių tarme (Unjebildeten). *Red.*

** — čia: civilinės visuomenės nariai. *Red.*

*** Originale berlyniečių tarme (Jebildeten). *Red.*

**** — valstybės piliečiai. *Red.*

***** „Šamanas ir spekuliatyvinis filosofas reiškia žemiausią ir aukščiausią pakopą *vidinio* žmogaus, mongolo, kopėčiose" (p. 453).

lystę, įgijo kūną ir kraują, priimdamas, sine beneficio deliberandi et inventarii*, idealizmo, jaunuolio, mongolo, Naujojo žmogaus, krikščionio, apsėstojo, keistuoliško, protestanto, „apsišvietusio", hegelininko ir humaniško liberalo palikimą.

NB. 1. „Kartais", pasitaikius tinkamai progai, dar gali būti „epizodiškai įterptos" ir Fojerbacho bei kitos kategorijos, tokios kaip protas, širdis ir t. t., šio paveikslo spalvingumui padidinti ir naujiems efektams sukurti. Savaime suprantama, kad ir tai tėra naujas vis to paties idealizmo ir realizmo perrengimas.

2. Apie tikrąją pasaulietinę istoriją tikratikis šventasis Maksas, *Jacques le bonhomme*[61], nemoka pasakyti nieko tikro ir pasaulietiško, išskyrus tai, kad jis nuolat „gamtos", „daiktų pasaulio", „vaiko pasaulio" ir t. t. pavadinimu priešpastato ją sąmonei kaip pastarosios spekuliacijų objektą, kaip pasaulį, kuris, nepaisant to, kad nuolat yra sunaikinamas, egzistuoja toliau mistinėje prieblandoje, kad galėtų kiekviena patogia proga vėl iškilti aikštėn,— tikriausiai dėl to, kad tebeegzistuoja vaikai ir negrai, taigi „lengvai" gali egzistuoti ir jų pasaulis, vadinamasis daiktų pasaulis. Apie tokias istorines ir neistorines konstrukcijas jau yra pasisakęs gerasis senasis *Hegelis,* kalbėdamas apie Šelingą, šį visų konstruktorių pavyzdį,— ir čia mes galime tai pakartoti:

„Išmokti naudotis šiuo monotonišku formalizmo įrankiu yra ne sunkiau, kaip tapytojo palete, kurioje tėra dvi spalvos, sakykime — juoda" (realistinė, vaikiška, negriška ir t. t.) „ir geltona" (idealistinė, jaunuoliška, mongoliška ir t. t.), „kad būtų galima nuspalvinti viena spalva, kai reikia ko nors istoriško" („daiktų pasaulio"), „o kita — kai reikia landšafto" („dangaus", dvasios, Šventybės ir t. t.) („Fenomenologija", p. 39).

Dar taikliau šios rūšies konstrukcijas išjuokia „paprasta sąmonė" tokia daina:

Išvarė berną piktas ponas
Į lauką miežių piauti.
Nepiovė bernas miežių,
Namo negrįžo nevidonas.

Išvarė šunį piktas ponas
Įkąsti vangaus berno.
Šuva nekando berno,
Nepiovė bernas miežių,
Namo negrįžo nevidonai.

Išvarė lazdą piktas ponas
Prikulti vangaus šunio.
Lazda nekūlė šunio,
Šuva nekando berno,
Nepiovė bernas miežių,
Namo negrįžo nevidonai.

Išvarė ugnį piktas ponas
Vangios lazdos praryti.
Ugnis lazdos nerijo,
Lazda nekūlė šunio,
Šuva nekando berno,
Nepiovė bernas miežių,
Namo negrįžo nevidonai.

* — laisvas nuo mąstymo ir apskaitos gėrybės. *Red.*

Išvarė rėčką piktas ponas
Vangios ugnies užlieti.
Ugnies rėčka neliejo,
Ugnis lazdos nerijo,
Lazda nekūlė šunio,
Šuva nekando berno,
Nepiovė bernas miežių,
Namo negrįžo nevidonai.

Išvarė jautį piktas ponas
Išgerti vangios rėčkos.
Negėrė jautis rėčkos,
Rėčka ugnies neliejo,
Ugnis lazdos nerijo,
Lazda nekūlė šunio,
Šuva nekando berno,
Nepiovė bernas miežių,
Namo negrįžo nevidonai.

Išvarė mėsių piktas ponas
Papiauti vangaus jaučio.
Nepiovė mėsius jaučio,
Negėrė jautis rėčkos,
Rėčka ugnies neliejo,
Ugnis lazdos nerijo,
Lazda nekūlė šunio,
Šuva nekando berno,
Nepiovė bernas miežių,
Namo negrįžo nevidonai.

Išvarė vaitą piktas ponas
Pakarti vangaus mėsiaus.
Pakorė vaitas mėsių,
Papiovė mėsius jautį,
Išgėrė jautis rėčką,
Užliejo rėčka ugnį,
Ugnis prarijo lazdą,
Lazda prikūlė šunį,
Šuva įkando berną,
Miežius nupiovė bernas,
Visi sugrįžo nevidonai.

Kaip „virtuoziškai mąstydamas" ir kokia gimnazistiška medžiaga Jacques le bonhomme užpildo šią schemą, mes tuojau pamatysime.

3. Senovės žmonės

Iš tikrųjų čia mes turėtume pradėti nuo negrų; tačiau šventasis Maksas, neabejotinai posėdžiaujantis „sergėtojų taryboje", būdamas nesuvokiamai išmintingas, pradeda kalbėti apie negrus tik vėliau, ir tai „nepretenduodamas į pagrįstumą ir tikrumą". Todėl, jei graikų filosofija mums eina pirma negriškosios eros, t. y. pirma Sezostrio[62] žygių ir Napoleono ekspedicijos į Egiptą, tai paaiškinama giliu mūsų įsitikinimu, kad mūsų šventasis rašytojas yra viską išmintingai paskirstęs.

„Tad įsižiūrėkime į tuos užsiėmimus, kuriais domisi" Štirnerio Senovės žmonės.

„„Senovės žmonėms pasaulis buvo tiesa",— sako Fojerbachas; bet jis užmiršta padaryti svarbų papildymą: tokia tiesa, kurios paslėptą neteisingumą jie stengėsi suvokti ir pagaliau tikrai suvokė" (p. 22).

„Senovės žmonėms" *jų* „pasaulis" (o ne apskritai pasaulis) „buvo tiesa"— tuo, žinoma, nepasakyta jokios tiesos apie senovės pasaulį, o tepasakyta, kad Senovės žmonės nekrikščioniškai žiūrėjo į savo pasaulį. Kai tik už jų pasaulio atsirado *neteisingumas* (t. y. kai tik šis pasaulis dėl praktinių kolizijų savyje suskilo; o empiriškai parodyti šį materialistinį vystymąsi ir tebūtų įdomu), senovės filosofai stengėsi suvokti, kas slypi už tiesos pasaulio arba už jų pasaulio tiesos, ir, žinoma, tuomet suprato, kad pasaulis pasidarė neteisingas. Jau patys jų ieškojimai buvo šio pasaulio vidinio smukimo simptomas. Idealistinį simptomą Jacques le bonhomme padaro materialine smukimo priežastimi ir, kaip vokiškasis bažnyčios tėvas, verčia pačią senovę ieškoti savęs paneigimo — krikščionybės. Ši senovės vieta istorijoje jam yra neišvengiama, nes Senovės žmonės yra *„vaikai"*, kurie mėgina prasiskverbti už „daiktų pasaulio". „Ir tai nesunku padaryti": pavertęs senovės pasaulį vėlesniu senovės pasaulio supratimu, Jacques le bonhomme, aišku, gali vienu šuoliu peršokti iš materialistinio senovės pasaulio į religijos pasaulį, į krikščionybę. Priešingai realiam senovės pasauliui čia tuojau iškyla „dieviškasis žodis"; priešingai Senovės žmogui, kuris vaizduojamas filosofu, iškyla krikščionis, kuris vaizduojamas šiuolaikiniu skeptiku. Šiuo požiūriu, krikščionis „niekuomet negali įsitikinti dieviškojo žodžio tuštumu" ir dėl šio neįsitikinimo „tiki" „jo amžina ir nepajudinama tiesa" (p. 22). Kaip Štirnerio Senovės žmogus yra todėl Senovės žmogus, kad jis yra nekrikščionis, kad jis dar nėra krikščionis arba yra slaptas krikščionis, taip jo pirmykštis krikščionis yra todėl krikščionis, kad jis yra neateistas, dar nėra ateistas, kad jis yra slaptas ateistas. Tuo būdu pagal Štirnerį išeina, kad Senovės žmonės neigia krikščionybę, kad pirmykščiai krikščionys neigia dabartinį ateizmą, o ne atvirkščiai. Jacques le bonhomme, kaip ir visi kiti spekuliatyviniai filosofai, ima kiekvieną daiktą už jo filosofinės uodegos. Štai dar keletas šios vaikiškos lengvatikybės pavyzdžių:

„Krikščionis turi laikyti save „svečiu žemėje" (Laiškas žydams, 11, 13)" (p. 23).

Kaip tik atvirkščiai, svečiai žemėje (atsiradę dėl natūraliausių priežasčių, pavyzdžiui, dėl milžiniškos turto koncentracijos visame Romos pasaulyje ir t. t. ir t. t.) buvo priversti laikyti save krikščionimis. Ne krikščionybė padarė juos valkatomis, o valkatavimas padarė juos krikščionimis.— Tame pačiame puslapyje mūsų šventasis tėvas peršoka nuo Sofoklio „Antigonos" ir su ja susijusio laidotuvių apeigų šventumo prie Mato evangelijos 8, 22 (palik mirusiesiems laidoti jų numirėlius), tuo tarpu Hegelis, bent „Fenomenologijoje", pamažu pereina nuo „Antigonos" ir t. t. prie Romos pasaulio. Tiek pat pagrįstai šventasis Maksas galėtų čia pat pereiti prie viduramžių ir kartu su Hegeliu nurodytąjį biblijos posakį panaudoti prieš kryžiuočius arba netgi, siekdamas dar didesnio originalumo, Poliniko

palaidojimą, kuriuo pasirūpino Antigona, priešpastatyti Napoleono palaikų perkėlimui iš Šv. Elenos salos į Paryžių. Toliau sakoma:

„Krikščionybėje nesugriaunama šeimos ryšių tiesa" (kuri 22 puslapyje konstatuojama kaip viena iš Senovės žmonių „tiesų") „vaizduojama kaip netiesa, iš kurios reikia kiek galint greičiau išsivaduoti (Morkaus evangelija, 10, 29), ir taip visur" (p. 23).

Šis teiginys, kuriame tikrovė vėl apverčiama aukštyn kojomis, turi būti taip atverstas: faktinis šeimos ryšių melagingumas (apie tai, tarp kita ko, reikia pažiūrėti išlikusius ikikrikščioniškosios Romos įstatymų leidybos dokumentus) vaizduojamas krikščionybėje nesugriaunama tiesa, „ir taip visur".

Tuo būdu gausybė šių pavyzdžių įrodo, kaip Jacques le bonhomme, kuris stengiasi „kiek galint greičiau atsiplėšti" nuo empirinės istorijos, apverčia faktus aukštyn kojomis, verčia idealinę istoriją gaminti materialinę istoriją, „ir taip visur". Pradžioje mes tesužinome, kaip Senovės žmonės yra žiūrėję į savo pasaulį; jie priešpastatomi senovės pasauliui, savajam pasauliui kaip dogmatikai, užuot pasireiškę kaip jo kūrėjai; kalbama tik apie sąmonės santykį su objektu, su tiesa; vadinasi, kalbama tik apie filosofinį Senovės žmonių santykį su savo pasauliu — vietoj senovės istorijos mes turime senovės filosofijos istoriją, bet taip pat tik tokią, kokią šventasis Maksas ją įsivaizduoja pagal Hegelį ir Fojerbachą.

Antai Graikijos istorija, pradedant nuo Periklio laikų, suvedama į abstrakcijų kovą: protas, dvasia, širdis, žemiškasis gyvenimas ir t. t. Tai yra Graikijos partijos. Todėl šiame šmėklų pasaulyje, kuris vaizduojamas kaip graikų pasaulis, ir „veikia" alegoriniai asmenys, pavyzdžiui, ponas Nuoširdumas, o mitinės figūros, kaip Pilotas (kuris būtinai turi būti ten, kur yra vaikų), visai rimtai įsitaisė šalia Timono iš Fliunto.

Šventasis Maksas, padaręs mums keletą stebinančių apreiškimų apie sofistus ir Sokratą, tuojau peršoka prie skeptikų. Jis įžvelgia juose Sokrato pradėto darbo užbaigėjus. Taigi pozityvi graikų filosofija, einanti kaip tik po sofistų ir Sokrato, ypač enciklopedinis Aristotelio mokslas, mūsiškiui Jacques le bonhomme visai neegzistuoja. Jis „stengiasi kiek galint greičiau atsipalaiduoti" nuo praeities, jis skuba pereiti prie „Naujųjų žmonių", ir tokį perėjimą jis randa skeptikų, stoikų ir epikūriečių pažiūrose. Tad pažiūrėkime, kokie yra mūsų šventojo tėvo apreiškimai apie pastaruosius.

„Stoikai nori įgyvendinti išminčiaus... žmogaus, mokančio gyventi, idealą... šį idealą jie randa pasaulio niekinime, gyvenime be gyvenimo vystymosi, be draugiško bendravimo su pasauliu, t. y. izoliuotame gyvenime, o ne bendrame su kitais gyvenime; tik stoikas gyvena, visa kita jam yra negyva. Atvirkščiai, epikūriečiai reikalauja judraus gyvenimo" (p. 30).

Mes siunčiame Jacques le bonhomme — žmogų, kuris nori save įgyvendinti ir moka gyventi, tarp kita ko, pas Diogeną Laercijų; ten jis pamatys, kad ne stoikas yra įkūnytas išminčius, o išminčius, sophos, tėra idealizuotas stoikas; ten jis taip pat pamatys, kad sophos yra ne tik stoikas, bet randamas ir tarp epikūriečių, naujųjų

akademikų bei skeptikų. Beje, sophos yra pirmasis pavidalas, kuriuo mums pasireiškia graikų philosophos*; jis pasireiškia mitologiškai septynių išminčių pavidalu, praktiškai — Sokrato pavidalu ir kaip idealas — tarp stoikų, epikūriečių, naujųjų akademikų ir skeptikų. Aišku, kiekviena ši mokykla turi savo σοφός**, kaip šventasis Brunas — savo „vienintelę lytį". Dar daugiau, šventasis Maksas gali rasti „le sage"*** XVIII amžiuje, švietimo filosofijoje, ir net Žano Polio romane — tarp „išmintingų žmonių", tokių kaip Emanuelis[63], ir t. t. Stoikas išminčius turi galvoje ne „gyvenimą be gyvenimo vystymosi", o *absoliučiai judrų* gyvenimą; tai išplaukia jau iš jo pažiūros — heraklitiškos, dinaminės, besivystančios ir gyvos pažiūros į gamtą; tuo tarpu epikūriečių pažiūros į gamtą principas, kaip sako Lukrecijus, yra mors immortalis****, atomas, o gyvenimo idealu vietoj „judraus gyvenimo" skelbiamas dieviškasis nieko neveikimas, priešingai dieviškajai Aristotelio energijai.

„Stoikų etika (jų vienintelis mokslas, nes apie dvasią jie sugebėjo pasakyti tik tai, kaip ji turi santykiuoti su pasauliu, o apie gamtą — fiziką — tik tai, kad išminčius turi teigti save prieš ją) yra mokymas ne apie dvasią, o tik mokymas apie pasaulio atstūmimą ir savęs teigimą prieš pasaulį" (p. 31).

Stoikai sugebėjo „pasakyti apie gamtą", kad fizika esanti filosofui vienas svarbiausių mokslų, ir todėl jie netgi pasidarbavo, kad būtų išvystyta Heraklito fizika; jie „taip pat sugebėjo pasakyti", kad ὥρα, vyro grožis, yra visų svarbiausia, ką individas turi įkūnyti savyje, todėl jie garbino gamtą atitinkantį gyvenimą, nors ir patekdavo čia į prieštaravimus. Pagal stoikus filosofija dalijasi į tris doktrinas: „fiziką, etiką, logiką".

„Jie lygina filosofiją su gyvuliu ir kiaušiniu, logiką — su gyvulio kaulais bei sausgyslėmis ir su kiaušinio lukštu, etiką — su gyvulio mėsa ir su kiaušinio baltymu, o fiziką — su gyvulio *siela* ir su kiaušinio tryniu" (Diogenas Laercijus, „Zenonas").

Jau iš to mes matome, koks neteisingas yra teiginys, kad „etika buvo vienintelis stoikų mokslas". Prie to dar reikia pridurti, kad po Aristotelio jie buvo svarbiausi formaliosios logikos ir apskritai sistematikos kūrėjai.

Neteisingas yra taip pat teiginys, kad „stoikai nieko nesugebėjo pasakyti apie dvasią". Šį teiginį paneigia tai, kad net *dvasiaregystė* yra kilusi iš jų, todėl Epikūras pasisako prieš juos kaip švietėjas ir išjuokia juos, vadindamas „senomis bobomis", o neoplatonikai paėmė iš stoikų kaip tik kai kuriuos pasakojimus apie dvasias. Ši stoikų dvasiaregystė paaiškinama, iš vienos pusės, negalėjimu pritaikyti dinaminę pažiūrą į gamtą, nesant medžiagos, kurią teikia empirinis gamtos mokslas, o iš antros pusės — jų siekimu spekuliatyviai išaiškinti ir prilyginti mąstančiai dvasiai senovės graikų pasaulį ir net religiją.

---

* — išminties mylėtojas; filosofas. *Red.*
** — išminčių. *Red.*
*** — išminčių. *Red.*
**** — nemirtinga mirtis. *Red.*

„Stoikų etika" tiek yra „mokymas apie pasaulio atstūmimą ir savęs teigimą prieš pasaulį", kad, pavyzdžiui, stoiškąja dorybe laikoma — „turėti stiprią tėvynę, gerą draugą", kad „vien grožis" laikomas „gėriu" ir kad stoikui išminčiui leidžiama bet kuriuo būdu susimaišyti su pasauliu, pavyzdžiui, per kraujomaišą ir t. t. ir t. t. Stoikas išminčius esąs taip užsidaręs „izoliuotame gyvenime, o ne bendrame su kitais gyvenime", kad Zenonas apie jį sako:

„tegu išmintingasis nesistebi tuo, kas atrodo stebėtina,— bet garbingasis negyvens ir *vienatvėje*, nes jis iš prigimties yra *visuomeniškas* ir *praktiškai veiklus*" (Diogenas Laercijus, VII knyga, 1).

Beje, būtų perdaug prabangu nagrinėti nepaprastai painią ir prieštaringą stoikų etiką, siekiant paneigti gimnazistišką Jacques le bonhomme išmintį.

Ryšium su stoikais mūsiškiui Jacques le bonhomme atsiranda ir *romėnai* (p. 31), apie kuriuos jis, be abejo, nieko negali pasakyti, nes jie neturi filosofijos. Apie juos mes tesužinome, kad *Horacijus* (!) „nenuėjo toliau stoikų gyvenimiškosios išminties" (p. 32). Integer vitae scelerisque purus![64]

Ryšium su stoikais paminimas ir *Demokritas:* iš kažkokio vadovėlio išrašoma paini Diogeno Laercijaus raštų vieta („Demokritas", IX knyga, 7, 45), dargi neteisingai ją išvertus, ir tuo pagrindžiamas platus samprotavimas apie Demokritą. Šiam samprotavimui būdinga, kad jis tiesiogiai prieštarauja savo pagrindui, t. y. minėtai painiai ir neteisingai išverstai vietai, ir paverčia „dvasios ramybę" („Gemütsruhe"— taip Štirneris verčia εὐθυμία — žemutinių vokiečių tarme Wellmuth) „pasaulio atstūmimu". Mat, Štirneris mano, kad Demokritas buvo stoikas, ir būtent toks stoikas, kokį jį įsivaizduoja Vienintelis ir paprasta gimnazisto sąmonė; Štirneris mano, kad „visa Demokrito veikla tėra pastangos išsivaduoti nuo pasaulio", „kitaip tariant — atstumti pasaulį", vadinasi, kad Demokritu galima paneigti stoikus. Kad judrus po pasaulį daug keliavusio Demokrito gyvenimas į šipulius sudaužo šią šventojo Makso pažiūrą; kad tikrasis šaltinis susipažinti su Demokrito filosofija yra Aristotelis, o ne keletas Diogeno Laercijaus anekdotų; kad Demokritas ne tik nesišalino pasaulio, bet, atvirkščiai, buvo empirinis gamtos tyrinėtojas ir pirmasis enciklopedinis graikų protas; kad jo mažai žinoma etika tėra keletas pastabų, kurias jis *padaręs* būdamas senas, daug keliavęs vyras; kad jo gamtos mokslo veikalai priskiriami filosofijai tik per abusum*, nes jam, skirtingai nuo Epikūro, atomas buvo tik fizikinė hipotezė, pagalbinė priemonė faktams išaiškinti, lygiai taip pat, kaip naujajai chemijai junginių savitarpio santykius aiškinant (Daltonas ir t. t.),— visa tai nepatinka Jacques le bonhomme. Demokritas turi būti suprantamas „vieninteliu" būdu, Demokritas kalba apie eutimiją, vadinasi, apie dvasios ramybę, apie pasitraukimą į save, apie pasaulio atstūmimą; Demokritas esąs stoikas ir nuo indų fakiro, murmančio „Bram" (reikėtų sakyti: „Om"), tesiskiriąs tik kaip aukštesnysis laipsnis nuo aukščiausiojo, t. y. „tik *laipsniu*".

* — perdedant, nepagrįstai. *Red.*

Apie epikūriečius mūsų bičiulis žino lygiai tiek, kiek apie stoikus, būtent — gimnazistui privalomą minimumą. Epikūro „hedonė"* jis priešpastato stoikų ir skeptikų „ataraksijai"** ir nežino, kad ši „ataraksija" buvo minima ir Epikūro, ir dargi kaip kažkas aukštesnio už „hedonė", — ir dėl to visas šis priešpastatymas sužlunga. Jis mums pasakoja, kad epikūriečiai „moko *tik kitaip žiūrėti* į pasaulį", negu stoikai; bet tegu jis mums parodo tą „senovės ir naujųjų laikų" filosofą (ne stoiką), kuris nebūtų daręs „tik" tą pat. Baigdamas šventasis Maksas praturtina mus nauju epikūriečių posakiu: „Pasaulis turi būti apgautas, nes jis yra mano priešas"; lig šiol tebuvo žinoma epikūriečių nuomonė apie tai, kad pasaulis turi būti *išvaduotas nuo apgaulės,* t. y. nuo dievų baimės, nes pasaulis yra mano *draugas.*

Norint nurodyti mūsų šventajam realų pagrindą, kuriuo remiasi Epikūro filosofija, pakaks paminėti štai ką: Epikūro filosofijoje pirmą kartą randama pažiūra, kad valstybė yra pagrįsta žmonių savitarpio sutartimi, contrat social"*** (συνθήκη).

Šventasis Maksas aiškina skeptikus, neišklysdamas iš tų pačių vėžių. Tai rodo netgi jo nuomonė, kad skeptikų filosofija esanti radikalesnė už Epikūro filosofiją. Teorinį žmonių santykį su daiktais skeptikai padarė *iliuzija,* o praktiškai viską paliko po senovei, prisiderindami prie šios iliuzijos taip pat, kaip kiti prisiderina prie tikrovės; jie tik pakeitė pavadinimą. O Epikūras, atvirkščiai, buvo tikras radikalus senovės švietėjas, atvirai puolęs antikinę religiją, ir iš jo yra kilęs romėnų ateizmas, kiek jis buvo paplitęs tarp jų. Todėl Lukrecijus ir aukštino Epikūrą kaip didvyrį, pirmą kartą nuvertusį dievus ir pamynusį religiją, todėl visų bažnyčios tėvų, nuo Plutarcho iki Liuterio, Epikūras laikomas par excellence**** bedievišku filosofu ir vadinamas kiaule; dėl to ir Klementas Aleksandrietis sako, kad Povilas, puldamas filosofiją, turi galvoje tik Epikūro filosofiją („Kilimai", 1 knyga, p. 295, išleista Kelne 1688 m.). Iš to mes matome, kaip „gudriai, klastingai" ir „protingai" elgėsi šis atviras ateistas pasaulio atžvilgiu, tiesiai puldamas jo religiją, tuo tarpu stoikai pritaikė senovės religiją savo spekuliacijoms, o skeptikai panaudojo savo „iliuzijos" sąvoką dingstimi visiems savo samprotavimams palydėti reservatio mentalis*****.

Tuo būdu pagal Štirnerį stoikai galiausiai prieina prie „pasaulio niekinimo" (p. 30), epikūriečiai — prie „tos pačios gyvenimo išminties, kaip ir stoikai" (p. 32), o skeptikai — prie to, kad „palieka pasaulį ramybėje ir visai negalvoja apie jį". Taigi visos trys mokyklos, Štirnerio nuomone, baigia abejingumu pasauliui, „pasaulio niekinimu" (p. 485). Gerokai prieš jį Hegelis tai nusakė šiais žodžiais: stoicizmas, skepticizmas, epikūrizmas „užsibrėžė tikslą padaryti dvasią abejingą viskam, ką duoda tikrovė" („Istorijos filosofija", p. 327).

* — malonumą. *Red.*
** — dvasios neįveikiamumui. *Red.*
*** — visuomenine sutartimi. *Red.*
**** — ypač, tikra šio žodžio prasme. *Red.*
***** — mintine išlyga. *Red.*

„Senovės žmonės", taip reziumuoja šventasis Maksas savąją senovės idėjų pasaulio kritiką, „be abejo, turėjo minčių, bet jie nežinojo *minties* kaip tokios" (p. 30). Kartu „reikia prisiminti, kas buvo anksčiau pasakyta apie mūsų vaikiškas mintis" (ten pat). Senovės filosofijos istorija turi prisitaikyti prie Štirnerio konstrukcijos. Kad graikai neprarastų savojo vaikų vaidmens, reikėjo, kad Aristotelis nebūtų gyvenęs ir turėjęs savyje ir sau esančio mąstymo (ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτήν), patį save mąstančio proto (αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς) ir patį save mąstančio mąstymo (ἡ νόησις τῆς νοήσεως); iš viso neturi būti jo „Metafizikos" ir trečiosios jo „Psichologijos" knygos[65].

Kaip šventasis Maksas čia primena „tai, kas buvo anksčiau pasakyta apie Mūsų vaikiškąjį amžių", lygiai taip pat pagrįstai, kalbėdamas apie „Mūsų vaikiškąjį amžių", jis galėtų pasakyti: „tegu skaitytojas pažiūri, kas bus toliau *pasakyta* apie Senovės žmones ir apie negrus ir ko *nebus* pasakyta apie Aristotelį".

Norėdamas parodyti tikrąją paskutinių antikos filosofinių teorijų reikšmę senovės pasaulio irimo laikotarpiu, Jacques le bonhomme galėjo atkreipti dėmesį vien į tikrąją jų adeptų padėtį, Romai viešpataujant visame pasaulyje. Be kita ko, jis galėjo rasti Lukiano kūriniuose smulkų aprašymą, kaip liaudis laikė juos viešais komediantais, o romėnų kapitalistai, prokonsulai ir t. t. samdė juos rūmų juokdariais, kad jie, pasivaidiję už stalo su vergais dėl kelių kaulų bei plutelių duonos ir gavę ypač rūgštaus vyno, linksmintų didiką ir jo svečius smagiomis frazėmis — „ataraksija", „afazija"*, „hedonė" ir t. t.**

Beje, jeigu jau mūsų šaunuolis norėjo padaryti iš senovės filosofijos istorijos senovės istoriją, tai jis, savaime suprantama, turėjo ištirpdyti stoikus, epikūriečius ir skeptikus neoplatonikuose, kurių filosofija yra ne kas kita, kaip fantastinis stoikų, epikūriečių ir skeptikų doktrinų junginys su Platono ir Aristotelio filosofijos turiniu. Vietoj to jis ištirpdo šias doktrinas tiesiog krikščionybėje***.

Ne graikų filosofija liko „užpakaly" Štirnerio, o „Štirneris" liko užpakaly graikų filosofijos (plg. Vigandą, p. 186). Užuot pasakęs mums, *kaip* „senovė" prieina prie daiktų pasaulio ir „susidoroja" su juo, šis nemokša mokytojas verčia ją laimingai išnykti, padedant vienai Timono citatai; senovė juo natūraliau „pasiekia" šventajam Maksui savo „galutinę paskirtį", kad, jo nuomone, Senovės žmonės buvo „*gamtos* pastatyti" į antikinio „bendrumo" [Gemeinwesen] sąlygas, ir tai, „pasakysime baigdami", ypač lengvai „paaiškėja" tada, kai visuomenės santvarka, šeima ir t. t. yra vadinamos „vadina-

* — susilaikymas pareikšti tikrą nuomonę. *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „kaip prancūzų aristokratai po revoliucijos pasidarė šokių mokytojais visoje Europoje, o anglų lordai greitai ras sau pridera mą vietą — kaip civilizuoto pasaulio arklininkai ir šunininkai". *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „Atvirkščiai, Štirneris turėjo mums parodyti, kaip graikų pasaulis, net suiręs, dar ilgą laiką tebeegzistavo,— kaip šalia jo romėnai pasiekė pasaulinį viešpatavimą, kokius apskritai darbus jie atliko pasaulyje, kaip išsivystė ir sugriuvo romėnų pasaulis ir kaip graikų ir romėnų senovė pagaliau žuvo: idealistiškai — dėl krikščionybės, materialistiškai — dėl tautų kilnojimosi". *Red.*

maisiais *natūraliais* ryšiais" (p. 33). Pasitelkus pagalbon gamtą, senovės „daiktų pasaulis" sukuriamas, o pasitelkus pagalbon Timoną ir Pilotą (p. 32), jis sugriaunamas. Užuot pavaizdavęs „daiktų pasaulį", kuris krikščionybei yra materialinis pagrindas, jis verčia šį „daiktų pasaulį" išnykti dvasios pasaulyje, krikščionybėje.

Vokiečių filosofai yra pripratę priešpastatyti senovę, kaip realizmo epochą, krikščioniškiesiems ir naujiesiems laikams, kaip idealizmo epochai, tuo tarpu prancūzų ir anglų ekonomistai, istorikai ir gamtininkai senovę paprastai laiko idealizmo laikotarpiu, priešingai naujųjų laikų materializmui ir empirizmui. Senovės pasaulį galima laikyti idealistiniu tokiu mastu, kiek senovės žmogus istorijoje yra „citoyen", idealistinis politikas, o naujųjų laikų žmogų galima pagaliau padaryti „bourgeois", realistiniu ami du commerce*; lygiai taip pat senovės pasaulį galima suprasti realistiškai, nes senovės žmonėms bendrumas [Gemeinwesen] buvo „tiesa", tuo tarpu naujiesiems žmonėms jis yra idealistinis „melas". Taigi mažai naudos iš visų šių abstrakčių priešpastatymų ir istorinių konstrukcijų.

„Vienintelis dalykas", kurį mes sužinome iš viso šio Senovės žmonių apibūdinimo, yra tas, kad nors Štirneris „žino" labai maža „daiktų" iš senovės pasaulio, bet užtat tuo „geriau jis juos mato kiaurai" (plg. Vigandą, p. 191).

Štirneris iš tikrųjų yra tasai „kūdikis", apie kurį pranašauja Jono Apreiškimas, 12, 5: „kurs turi valdyti visus pagonis geležine lazda". Mes matėme, kaip jis lupa geležine savo tamsumo lazda vargšus pagonis. „Naujiesiems žmonėms" nebus lengviau.

4. Naujieji žmonės

„Taigi, jei kas yra Kristuje, tas yra naujas sutvėrimas; kas buvo sena, praėjo; štai visa pasidarė nauja" (Antrasis laiškas korintiečiams, 5, 17) (p. 33).

Šių biblijos žodžių padedamas, senovės pasaulis tikrai yra „praėjęs", arba, kaip iš tikrųjų norėjo pasakyti šventasis Maksas, „visas pasibaigęs"**, ir mes, pasitelkę *vieną vienintelį* sakinį, peršokome į naują, krikščionišką, jaunuolišką, mongolišką „dvasios pasaulį". Mes pamatysime, kad ir šis trumpiausiu laiku „visas pasibaigs".

„Anksčiau buvo pasakyta: „Senovės žmonėms pasaulis buvo tiesa", o čia mes turime pasakyti: „Naujiesiems žmonėms dvasia buvo tiesa",— bet ir ten, ir čia negalima pamiršti svarbaus papildymo: „tokia tiesa, kurios paslėptą neteisingumą jie stengėsi suvokti ir pagaliau tikrai suvokė"" (p. 33).

Jeigu mes nenorime kurti štirneriškų konstrukcijų, „tai čia mes turime pasakyti": Naujiesiems žmonėms tiesa buvo dvasia — būtent šventoji dvasia. Jacques le bonhomme vėl ima Naujuosius žmones, atsižvelgdamas ne į jų tikrą istorinį sąryšį su „daiktų pasauliu", kuris, kad ir yra „visas pasibaigęs", vis dėlto tebeegzistuoja, o tik į teorinį, būtent religinį jų požiūrį; viduramžių ir naujųjų laikų istorija jam vėl tėra religijos ir filosofijos istorija; visomis šių epo-

* — prekybos draugu. *Red.*
** Originale berlyniečių tarme (alle jeworden). *Red.*

chų iliuzijomis ir filosofinėmis iliuzijomis apie šias iliuzijas jis šventai tiki. Tuo būdu, davęs Naujųjų žmonių istorijai tokią pat kryptį, kaip ir Senovės žmonių istorijai, šventasis Maksas dabar lengvai gali „įrodyti joje vystymosi eigą, panašią į senovės vystymąsi", ir pereiti nuo krikščionių religijos prie naujosios vokiečių filosofijos taip pat greitai, kaip jis yra perėjęs nuo senovės filosofijos prie krikščionių religijos. Jis pats 37 puslapyje apibūdina savo istorinę iliuziją, atrasdamas, kad „Senovės žmonės nieko daugiau negali pateikti, be *pasaulietinės išminties*", o „Naujieji niekuomet nėjo ir neina toliau *teologinio mokslingumo*", ir iškilmingai iškeldamas klausimą: „Už ko stengėsi prasiskverbti *Naujieji* žmonės?" Senovės ir Naujieji žmonės nieko istorijoje daugiau nenuveikė, o tik „stengėsi už ko nors prasiskverbti": Senovės žmonės — už daiktų pasaulio, Naujieji — už dvasios pasaulio. Galiausiai Senovės žmonės liko „be pasaulio", o Naujieji — „be dvasios", Senovės žmonės norėjo tapti idealistais, Naujieji — realistais (p. 485), tačiau vieni ir kiti tesirūpino dieviškais dalykais (p. 488),— „ligšiolinė istorija" tėra „dvasinio žmogaus istorija" (koks tikėjimas!) (p. 442) — žodžiu, čia mes vėl turime vaiką ir jaunuolį, negrą ir mongolą ir visą kitą „įvairių pakeitimų" terminologiją.

Kartu mes čia matome pagarbų pamėgdžiojimą spekuliatyvinių manierų, pagal kurias vaikai pagimdo savo tėvą ir tai, kas vyko vėliau, veikia tai, kas vyko anksčiau. Krikščionys turi iš pat pradžios „stengtis suvokti savo tiesos neteisingumą", jie turi iš karto būti slapti ateistai ir kritikai, kaip jau buvo nurodyta, kalbant apie Senovės žmones. Tačiau, tuo nesitenkindamas, šventasis Maksas duoda dar vieną puikų savo (spekuliatyvinio) „mąstymo virtuoziškumo" pavyzdį (p. 230):

„Dabar, kai liberalizmas yra *paskelbęs žmogų*, jau *galima* pasakyti, kad tuo *tebuvo padaryta paskutinė išvada* iš krikščionybės ir kad krikščionybė *nuo pat savo atsiradimo neturėjo jokio kito uždavinio*, kaip tik... realizuoti *žmogų*".

Neva padarius paskutinę išvadą iš krikščionybės, jau *„galima"* pasakyti, kad... ši išvada padaryta. Kai tik palikuonys pakeitė tai, kas buvo anksčiau, „jau *galima* pasakyti", kad ankstesnės kartos „nuo pat savo atsiradimo", būtent *„iš tiesų"*, iš esmės, danguje, kaip slapti judėjai, „neturėjo jokio kito uždavinio", kaip tik tą, kad juos pakeistų palikuonys. *Krikščionybė* kaip tokia mūsiškiui Jacques le bonhomme yra patį save teigiantis subjektas, absoliutinė dvasia, kuri „nuo pat savo atsiradimo" teigia savo pabaigą kaip savo pradžią. Plg. Hegelio „Enciklopediją" ir t. t.

„Iš čia" (būtent iš galimybės primesti krikščionybei įsivaizduojamą uždavinį) „ir kyla klaidinga nuomonė" (aišku, iki Fojerbacho negalima buvo žinoti, kokį uždavinį „yra turėjusi" krikščionybė „nuo pat savo atsiradimo"), „kad krikščionybė teikianti „Aš" begalinę vertę, kaip tai, pavyzdžiui, parodo mokymas apie nemirtingumą ir rūpinimasis siela. Ne, šią vertę ji teikia tik *Žmogui*, tik *Žmogus* yra nemirtingas, ir tik todėl, kad Aš esu *Žmogus*, Aš — taip pat nemirtingas".

Jau iš visos Štirnerio konstrukcijos ir uždavinių kėlimo būdo yra pakankamai aišku, kad krikščionybė gali suteikti nemirtingumą tik

Fojerbacho „žmogui", o čia mes papildomai sužinome, kad taip atsitinka dar ir todėl, kad krikščionybė nepriskiria šio nemirtingumo — taip pat ir *gyvuliams*.

Pakonstruokime ir mes, à la šventasis Maksas.

„Dabar, kai" šiuolaikinė stambioji žemėvalda, išaugusi iš parceliacijos proceso, faktiškai *„yra paskelbusi"* majoratą, *„jau galima pasakyti, kad tuo tebuvo padaryta paskutinė išvada"* iš žemėvaldos parceliacijos *„ir kad"* parceliacija *„iš tiesų nuo pat savo atsiradimo neturėjo jokio kito uždavinio, kaip tik realizuoti"* majoratą, tikrąjį majoratą. *„Iš čia ir kyla klaidinga nuomonė, kad"* parceliacija *„teikianti begalinę vertę"* atskirų šeimos narių lygiateisiškumui, *„kaip tai, pavyzdžiui, parodo"* Napoleono kodekso paveldėjimo teisė. *„Ne, šią vertę ji teikia tik"* vyriausiajam sūnui; *„tik"* vyriausias sūnus, būsimasis majorato šeimininkas, tampa stambiu žemvaldžiu, *„ir tik todėl, kad Aš esu"* vyriausias sūnus, *„Aš taip pat tampu"* stambiu žemvaldžiu.

Šiuo būdu be galo lengva duoti istorijai „vienintelės" kryptis: tuo tikslu pakanka kiekvieną kartą pavaizduoti naujausią jos rezultatą kaip „uždavinį", kurį „ji iš tiesų nuo pat savo atsiradimo" turėjo. Dėl to ankstesnieji laikai įgauna keistą ir neregėtą pavidalą. Tai stebina, nereikalaujant didelių gamybos išlaidų. Pavyzdžiui, galima teigti, kad tikrasis „uždavinys", kurį „nuo pat savo atsiradimo turėjo" žemės nuosavybės institutas, buvo išstumti žmones avimis — išdava, kuri neseniai paaiškėjo Škotijoje ir t. t.; arba kad Kapetingų dinastijos paskelbimas „iš tiesų nuo pat savo atsiradimo turėjo uždavinį" pasiųsti Liudviką XVI į giljotiną, o p. Gizo — į vyriausybę. O svarbiausia, kad tai būtų galima daryti iškilmingai, šventai, vaidiliškai, sulaikius kvėpavimą, ir po to netikėtai išdrožti: „Dabar pagaliau *galima* tai pasakyti".

Tai, ką šventasis Maksas sako neseniai pateiktoje ištraukoje (p. 33—37) apie Naujuosius žmones, tėra dvasių istorijos, su kuria mes dar susidursime, prologas. Ir čia mes matome, kaip jis „stengiasi kiek galint greičiau atsikratyti" empiriniais faktais ir vėl iškelia tas pačias kategorijas, kaip ir kalbėdamas apie Senovės žmones,— *protą, širdį*, dvasią ir t. t.— tik kitais vardais. Sofistai tampa sofistiniais scholastais, „humanistais, makiavelizmo šalininkais (knygų spausdinimo menas, Naujasis pasaulis" ir t. t.; plg. Hegelis, „Filosofijos istorija"[66], III, p. 128), proto atstovais; Sokratas virsta Liuteriu, kuris garbina širdį (Hegelis, ten pat, p. 227), o apie poreformacinį laikotarpį mes sužinome, kad tuomet viskas sukosi apie „tuščią širdingumą" (kuris skyriuje apie Senovės žmones vadinosi „širdies grynumu", plg. Hegelį, ten pat, p. 241). Visa tai 34 puslapyje. Tad šiuo būdu šventasis Maksas „atskleidžia" „krikščionybėje vystymosi eigą, panašią į senovės vystymąsi". Po Liuterio jis jau net nebesistengia duoti vardus savo kategorijoms; septynmyliais žingsniais jis skuba prie naujosios vokiečių filosofijos — ir štai keturi priedai („kol telieka tuščias širdingumas, vientisa visuotinė meilė žmonėms, meilė Žmogui, laisvės supratimas, „savimonė""— p. 34; Hegelis, ten pat, p. 228, 229), keturi žodžiai užpildo bedugnę

tarp Liuterio ir Hegelio, ir „tik tuomet krikščionybė yra užbaigta". Visas šis samprotavimas reziumuojamas vienu meistrišku sakiniu, panaudojant tokius svertus, kaip „pagaliau"— „ir nuo to laiko, kai"— „kadangi"— „taip pat"— „diena iš dienos"— „kol pagaliau" ir t. t.,— sakiniu, su kuriuo skaitytojas pats galės susipažinti minėtame klasikiniame 34 puslapyje.

Pagaliau šventasis Maksas pateikia dar keletą savo tikėjimo pavyzdžių: visai nesidrovėdamas evangelijos, jis pareiškia, kad „iš tikrųjų tik mes vieni ir esame Dvasia", ir primygtinai reikalauja, kad „Dvasia" senovės pasaulio pabaigoje „po ilgų pastangų" tikrai „išsivaduotų nuo pasaulio". Ir čia pat dar kartą jis išduoda visos savo konstrukcijos paslaptį, pareikšdamas apie krikščioniškąją dvasią, kad ji „*kaip jaunuolis* puoselėja pasaulio pataisymo ir išganymo planus". Visa tai 36 puslapyje.

„Jis nunešė mane dvasioje į tyrus. Ten aš mačiau moteriškę, sėdinčią ant skaisčiai raudono žvėries, pilno piktžodžiavimo vardų... Jos kaktoje buvo parašyta: Paslaptis; didžioji Babelė... Aš mačiau tą moteriškę girtą nuo šventųjų kraujo" ir t. t. (Jono Apreiškimas, 17, eil. 3, 5, 6).

Apokaliptinis pranašas šįkart buvo netikslus. Dabar, kai Štirneris yra paskelbęs *vyrą*, pagaliau galima pasakyti, kad Apokalipsio autorius turėjo taip pasakyti: „Jis nunešė Mane į dvasios tyrus. Ten Aš mačiau vyrą, sėdintį ant skaisčiai raudono žvėries, pilno piktžodžiavimo vardų... Jo kaktoje buvo parašyta: paslaptis; Vienintelis... Aš mačiau tą vyrą girtą nuo Šventybės kraujo" ir t. t.

Taigi dabar mes patenkame į dvasios tyrus.

A. Dvasia (Švarioji dvasių istorija)

Pirmas dalykas, kurį mes sužinome apie „dvasią", yra tas, kad ne dvasia—didelė, o „nepaprastai didelė yra dvasių *karalystė*". Šventasis Maksas gali iš karto pasakyti apie dvasią tik tai, kad egzistuoja „nepaprastai didelė dvasių karalystė",— kaip ir apie viduramžius jis težino tai, kad jie truko „ilgą laiką". Padarius prielaidą, kad ši „dvasių karalystė" jau egzistuoja, jos buvimas papildomai įrodomas dešimčia tezių.

1) Dvasia nėra laisva dvasia, kol ji nepradėjo rūpintis *tik pačia savimi,* kol ji „neturėjo reikalo tik" *su savuoju,* tai yra „dvasiniu" pasauliu (iš pradžių tik su pačiu savimi, o paskiau su savuoju pasauliu).

2) „Ji yra *laisva* dvasia tik jai savybingame *pasaulyje*".

3) „Tik *per* dvasinį pasaulį dvasia yra tikrai dvasia".

4) „Kol dvasia nėra susikūrusi savo dvasių pasaulio, ji nėra dvasia".

5) „Jos kūriniai padaro ją dvasia".

6) „Jos kūriniai sudaro jos pasaulį".

7) „Dvasia yra dvasinio pasaulio kūrėja".

8) „Dvasia yra tik tada, kai ji kuria dvasiška".

9) „Ji yra tikra tik kartu su tuo, kas dvasiška, su savo kūriniu".

10) „*Tačiau* dvasios kūriniai arba vaikai yra ne kas kita, kaip — dvasios" (p. 38—39).

„Dvasinis pasaulis" 1 tezėje iš karto suponuojamas kaip esantis, o ne išvedamas, ir paskiau ši 1 tezė vėl skelbiama 2—9 tezėse

aštuoniais naujais pakeistais pavidalais. 9 tezės pabaigoje mes esame visai ten pat, kur buvome 1 tezės pabaigoje,— ir štai 10 tezėje vienas *„tačiau"* staiga įveda *„dvasias"*, apie kurias lig šiol dar visai nebuvo kalbama.

„*Kadangi* dvasia yra tik tada, kai ji kuria dvasiška, *tai mes ieškome jos* pirmųjų kūrinių" (p. 41).

Bet pagal 3, 4, 5, 8 ir 9 tezes dvasia yra savo pačios kūrinys. Dabar tai išreiškiama taip, kad dvasia, t. y. pirmasis dvasios kūrinys,

„turi atsirasti iš nieko"... „ji dar turi sukurti save"... „jos pirmasis kūrinys yra ji pati, dvasia" (ten pat). „Dvasiai įvykdžius šį kūrybinį aktą, po to seka jau natūralus kūrinių dauginimasis, *kaip pagal mitą* tik pirmieji žmonės turėjo būti sukurti, o visa kita žmonių giminė dauginosi pati savaime" (ten pat).

„Kad ir kaip mistiškai tai skamba, vis dėlto Mes tai pergyvename kaip kasdieninį patyrimą. Argi Tu esi mąstantis pirma, negu Tu mąstai? Sukurdamas Savo *pirmąją mintį,* Tu sukuri *Save, Mąstantįjį,* nes Tu nemąstai, kol nemąstai kokios nors minties, t. y." ...t. y.... „kol jos *neturi.* Argi nedaro Tavęs dainininku tik Tavo dainavimas, kalbančiu žmogumi — tik Tavo kalba? Taip ir šiuo atveju tik kūrimas dvasiško daro Tave dvasia".

Mūsų šventasis fokusininkas vaizduojasi, kad dvasia kuria dvasiška, norėdamas padaryti iš to išvadą, jog dvasia kuria pačią save *kaip dvasia;* o iš antros pusės, jis vaizduojasi ją *esant dvasia,* kad įgalintų ją kurti savo dvasinius kūrinius (kurie „pagal mitą dauginasi patys savaime" ir tampa dvasiomis). Visa tai lig šiol yra seniai žinomos, ortodoksinės hegeliškos frazės. Iš tiesų „vienintelis" dėstymas to, ką šventasis Maksas nori pasakyti, prasideda tik jo pateikiamu pavyzdžiu. Kai tik Jacques le bonhomme negali pajudėti iš vietos, kai net tokie jo žodžiai, kaip „Kažkoks" ir „Kažkas", neįstengia nuplukdyti seklumoje įstrigusios jo valties, tuomet „Štirneris" šaukiasi į pagalbą savo trečiąjį tarną, „Tu", kuris niekuomet jo neapgauna ir kuriuo jis gali pasikliauti didžiausioje bėdoje. Šis „Tu" yra individas, kurį mes sutinkame nebe pirmą kartą, kuklus ir ištikimas tarnas, kaip matėme, ir vėtytas ir mėtytas, darbininkas savo pono vynuogyne, kuris nieko nebijo,— žodžiu: *Šeliga**. Kai „Štirneris" daro didžiausias kūrybines pastangas, jis šaukia: Šeliga, padėk!— ir ištikimasis Ekartas[67] Šeliga tučtuojau pakiša savo petį, norėdamas ištraukti iš purvo įklimpusį vežimą. Apie šventojo Makso santykius su Šeliga mes vėliau turėsime dar daug ką pasakyti.

Čia kalbama apie dvasią, kuri sukuria *save pačią* iš *nieko,* t. y. apie *Nieką,* kuris *iš nieko* padaro save *dvasia.* Iš to šventasis Maksas išveda šeligiškosios dvasios sukūrimą iš Šeligos. Ir iš ko gi dar, jei ne iš Šeligos, galėtų „Štirneris" tikėtis gauti sutikimą, kad jis anksčiau nurodytu būdu būtų pakeistas Nieku? Kam gi dar galėtų imponuoti toks triukas, jeigu ne Šeligai, kuriam nepaprastai įsimeilinama jau tuo, kad apskritai leidžiama pasirodyti veikiančiuoju asmeniu? Šventasis Maksas turėjo įrodyti ne tai, kad šis „Tu", t. y. šis Šeliga, tampa mąstančiuoju, kalbančiuoju, dainuojančiuoju tik tada,

* Plg. „Šventąją šeimą, arba Kritinės kritikos kritiką", kur jau buvo apdainuoti ankstesni šio dieviško žmogaus žygdarbiai.

kai jis pradeda mąstyti, kalbėti, dainuoti,— jis turėjo įrodyti, kad *mąstytojas kaip toks* kuria *save iš nieko,* kai pradeda mąstyti, kad *dainininkas kaip toks* kuria *save iš nieko,* kai pradeda dainuoti, ir t. t., ir netgi ne mąstytojas ir ne dainininkas, o *mintis* ir *dainavimas* kaip subjektai kuria *save iš nieko,* kai jie pradeda mąstyti ir dainuoti. Šiaipjau „Štirneris dėsto tik labai paprastą samprotavimą" ir tepasako „labai populiarią" mintį (plg. Vigandą, p. 156), kad Šeliga parodo vieną iš savo savybių, kai jis ją parodo. Tiesa, nėra nieko „nuostabaus", kad šventasis Maksas negali teisingai „išdėstyti" net „tokių paprastų samprotavimų", o išreiškia juos neteisingai, kad tuo būdu, remdamasis neteisingiausia logika, galėtų įrodyti dar daug neteisingesnį teiginį.

Anaiptol neteisinga teigti, kad aš „iš nieko" darąs save, sakykime, „kalbančiuoju". Niekas, esąs čia pagrindu, yra labai daugeriopas Kažkas, būtent: tikras individas, jo kalbos organai, tam tikras fizinio išsivystymo laipsnis, esamoji kalba ir jos tarmės, girdinčios ausys ir žmogaus aplinka, kurioje galima kai ką išgirsti, ir t. t. ir t. t. Vadinasi, susidarant tam tikrai savybei, kažkas sukuria kažką iš kažko ir jokiu būdu neateina, kaip Hegelio „Logikoje"[68], nuo nieko per niekąprie nieko.

Dabar, kai šventasis Maksas turi po ranka savo ištikimąjį Šeligą, vėl viskas vyksta labai sklandžiai. Mes pamatysime, kaip jis, savojo „Tu" padedamas, vėl paverčia dvasią jaunuoliu — visai taip pat, kaip anksčiau jis pavertė jaunuolį dvasia; čia mes rasime visą jaunuolio istoriją, pakartotą beveik pažodžiui, tik su kai kuriais maskuojančiais sukeitimais,— beje, jau ir „nepaprastai didelė dvasių karalystė" 37 puslapyje taip pat buvo ne kas kita, kaip „dvasios karalystė", kurią įkurti ir išplėsti — žr. 17 p.— buvo jaunuolio dvasios „tikslas".

„Tačiau *kaip* Tu skiri save nuo mąstytojo, dainininko, pasakotojo, *taip* Tu ne mažiau skiri Save ir nuo dvasios, puikiai jausdamas, kad Tu esi dar kažkas kita, negu dvasia. Bet *kaip* mąstantis Aš, apimtas mąstymo entuziazmo, *lengvai* praranda klausą ir regėjimą, *taip ir* Tave yra apėmęs dvasios entuziazmas, *ir štai* Tu iš visų jėgų stengiesi tapti visai dvasia ir išnykti dvasioje. Dvasia yra Tavo idealas, kažkas nepasiekta, anapusiška: dvasia vadinasi Tavo... dievas, „dievas yra dvasia"... Tu užsipuoli patį Save, nes Tu negali išsivaduoti nuo nedvasiškų dalykų liekanų. Užuot pasakęs: Aš esu daugiau negu dvasia, *Tu* susikrimtęs *sakai:* Aš esu mažiau negu dvasia, ir Aš galiu tik mąstyti dvasią, gryną dvasią, arba dvasią, kuri yra tik dvasia, bet Aš nesu ji, o *jeigu Aš nesu ši dvasia, tai ji yra kažkas Kitas,* ji egzistuoja kaip kažkas Kitas, kurį Aš vadinu „dievu"".

Anksčiau ilgai nagrinėję triuką, kaip iš nieko padaryti kažką, dabar mes staiga visai „natūraliai" prieiname individą, kuris yra dar kažkas kita, negu dvasia, taigi yra Kažkas, ir nori tapti gryna dvasia, t. y. Nieku. Kartu su šia kur kas lengvesne problema (kažką paversti nieku) mums tuojau vėl iškyla visa istorija apie jaunuolį, kuris „dar tik turi ieškoti tobulos dvasios", ir mums dabar tereikia vėl išvilkti aikštėn senąsias frazes iš 17 ir 18 puslapių, kad galėtume įveikti visus ir visokius sunkumus. Ypač kai turi tokį paklusnų ir patiklų tarną, kaip Šeliga, kuriam „Štirneris" gali įpiršti pažiūrą, kad *kaip* jis, „Štirneris", „apimtas mąstymo entuziazmo, *lengvai*" (!)

„praranda klausą ir regėjimą", *taip* ir jį, Šeligą, „yra apėmęs dvasios entuziazmas", ir jis, Šeliga, „iš visų jėgų stengiasi *tapti* dvasia", užuot įgijęs dvasią, tai reiškia — dabar jis turi atlikti jaunuolio, kurį mes matėme 18 puslapyje, vaidmenį. Šeliga tuo tiki ir klauso, bijodamas ir drebėdamas; jis klauso, kai šventasis Maksas griaudžia jam: Dvasia yra Tavo idealas — Tavo dievas. Tu darai visa, ką tik aš noriu: Tu — čia „esi uolus", čia „kalbi", čia „*gali* vaizduotis" ir t. t. Kai „Štirneris" įperša jam nuomonę, kad „gryna dvasia yra kažkas Kitas, nes jis" (Šeliga) „*nėra* gryna dvasia", tai juk iš tikrųjų tik Šeliga gali tuo patikėti ir plepėti kartu su juo žodis į žodį visas šias nesąmones. Beje, metodą, kurį naudodamas Jacques le bonhomme sukuria šią nesąmonę, mes jau esame smulkiai išnagrinėję, kalbėdami apie jaunuolį. Kadangi Tu puikiai jauti, kad Tu esi dar kažkas Kitas, o ne vien matematikas, tai Tu stengiesi tapti visai matematiku, išnykti matematike, matematikas yra Tavo idealas, matematiku vadinasi Tavo... dievas... Tu susikrimtęs sakai: Aš esu mažiau negu matematikas, ir Aš galiu tik įsivaizduoti matematiką kaip tokį, o jeigu Aš nesu matematikas, tai jis yra kažkas Kitas, jis egzistuoja kaip Kitas, kurį Aš vadinu „dievu". Kitas Šeligos vietoj pasakytų — Arago.

„Pagaliau dabar, kai" mes įrodėme, kad nagrinėjamasis „Štirnerio" teiginys tėra „jaunuolio" pakartojimas, „galima pasakyti", kad jis „iš tiesų nuo pat savo atsiradimo neturėjo jokio kito uždavinio", kaip sutapatinti krikščioniškojo asketizmo dvasią su dvasia apskritai, o frivolišką, pavyzdžiui, XVIII amžiaus sąmojį — su krikščioniškąja mažaprotyste.

Taigi priešingai Štirnerio tvirtinimui visai ne „tai, kad Aš ir dvasia yra skirtingi skirtingų dalykų pavadinimai, kad Aš nesu dvasia ir dvasia yra ne Aš" (p. 42), paaiškina būtiną dvasios gyvenimą aname pasaulyje, vadinasi tai, kad ji yra dievas. Tai paaiškinama „dvasios entuziazmu", kuris be jokio pagrindo priskiriamas Šeligai ir kuris paverčia jį asketu, t. y. žmogumi, norinčiu tapti dievu (gryna dvasia), o kadangi jis negali juo tapti, jis taria esant dievą ne savyje. Bet juk buvo kalbama apie tai, kad pradžioje dvasia turėjo sukurti *save* iš nieko, o paskiau sukurti *dvasias* iš savęs. Vietoj šito dabar Šeliga padirba dievą (vienintelę dvasią, kuri čia sutinkama) ne todėl, kad jis, Šeliga, yra *dvasia kaip tokia,* o todėl, kad jis yra Šeliga, t. y. netobula dvasia, nedvasiška dvasia, vadinasi, kartu ir nedvasia. Tačiau kokiu būdu atsiranda krikščioniška pažiūra į dvasią kaip dievą, šventasis Maksas nesako nė žodžio, nors dabar tai jau yra ne toks painus dalykas. Norėdamas išaiškinti šią pažiūrą, jis taria, kad ji jau yra.

Dvasios sukūrimo istorija „iš tiesų nuo pat savo atsiradimo neturi jokio kito uždavinio", kaip pakelti Štirnerio skrandį į dangų.

„Kaip tik todėl, kad mes nesame *dvasia,* kuri gyvena Mumyse,— kaip tik todėl Mes turėjome ją	Kaip tik todėl, kad Mes nesame *skrandis,* kuris gyvena Mumyse,— kaip tik todėl Mes turėjome jį

apgyvendinti ne Savyje, ji-jis buvo ne Mes, ir todėl Mes negalėjome įsivaizduoti ją-jį egzistuojant kitaip, kaip ne Mumyse, anapus Mūsų, *aname pasaulyje*" (p. 43).

Buvo kalbama apie tai, kad pradžioje dvasia turi sukurti save, o paskiau — iš savęs kažką kitą, negu ji pati; kilo klausimas, kas yra šis kitas? Į šį klausimą neatsakoma, bet po anksčiau nurodytų „įvairių pakeistų pavidalų" ir krypčių klausimas iškreipiamas ir virsta tokiu nauju klausimu:

„Dvasia yra *kažkas kitas*, negu Aš. Bet kas gi yra šis kitas?" (p. 45).

Taigi dabar kyla klausimas, kuo dvasia skiriasi nuo Aš? Pirmutinis klausimas gi buvo toks: kuo dvasia skiriasi nuo pačios savęs dėl to, kad ji sukurta iš Nieko? Ir čia šventasis Maksas kartu peršoka prie sekančio „pakeisto pavidalo".

B. Apsėstieji (Nešvarioji dvasių istorija)

Šventasis Maksas, pats to nežinodamas, lig šiol tebuvo užsiėmęs dvasiaregystės pamokymais, nes į senąjį ir naująjį pasaulį jis žiūrėjo tik kaip į „iliuzinį dvasios kūną", kaip į iliuzinį reiškinį ir telaikė jį dvasių kova. Dabar jis sąmoningai ir ex professo* duoda šmėklų regėjimo pamokymą.

Dvasiaregystės pamokymas. Pirmiausia reikia tapti kvailu per visą pilvą, t. y. tarti save esant Šeliga, o paskiau pasakyti pačiam sau tai, ką šventasis Maksas sako šiam Šeligai: „Apsidairyk pasaulyje ir pasakyk pats, ar nežvelgia į Tave iš visur kokia nors dvasia!" Jei pagaliau pajėgsi kažką panašaus įsivaizduoti, tai dvasios jau „lengvai" ateis savaime,— „gėlėje" matysi tik „kūrėją", kalnuose — „kilnumo dvasią", vandenyje — „liūdesio dvasią" arba dvasios liūdesį, girdėsi, kaip „žmonių lūpomis byloja milijonai dvasių". Jei prieisi iki tokios būklės, jeigu manysi, kad galima kartu su Štirneriu sušukti: *„Taip,* visame pasaulyje vaidenasi!"— tai „nesunku bus žengti dar vieną žingsnį" (p. 93), kad tuoj pat sušuktum: „Ar tik *pasaulyje? Ne,* pats pasaulis vaidenasi" (jūsų kalba tebūnie taip, taip, ne, ne, o kas visa kita — yra nuo piktojo, būtent — loginis perėjimas), „jis yra klajojantis iliuzinis dvasios kūnas, jis yra vaiduoklis". Tada ramiai „pažvelk į tai, kas yra arti arba toli nuo Tavęs. Tave supa šmėklų pasaulis... Tu regi dvasias". Jeigu Tu esi paprastas žmogus, tai gali tuo pasitenkinti, bet jei Tu panorėsi prilygti Šeligai, Tu gali pažvelgti ir į patį Save, ir „tuomet Tu nesistebėk", jei šiomis aplinkybėmis ir šioje Šeligos esmės aukštumoje Tu atrasi, kad ir „Tavo dvasia vaidenasi Tavo kūne", kad Tu pats esi šmėkla, „laukianti išganymo, t. y. dvasia". Tuo pačiu Tu esi nuėjęs taip toli, kad „visuose" žmonėse gali matyti „dvasias" bei „šmėklas",— ir tuo dvasiaregystė „pasiekia savo galutinį tikslą" (p. 46, 47).

Šio pamokymo pagrindą, tik kur kas teisingiau išreikštą, duoda, tarp kitko, Hegelis „Filosofijos istorijoje", III, p. 124, 125.

Šventasis Maksas taip tiki savo paties pamokymu, jog dėl to pats tampa Šeliga ir teigia: „Nuo to laiko, kai žodis tapo kūnu,

* — iš profesijos, specialiai. *Red.*

pasaulis *yra* sudvasintas, užburtas, vaiduoklis" (p. 47). „Štirneris" „regi dvasias".

Šventasis Maksas ketina duoti mums krikščioniškosios dvasios fenomenologiją ir iš papratimo paima tik vieną dalyko pusę. Krikščionims pasaulis buvo ne tik *sudvasintas*, bet taip pat ir *nudvasintas*, kaip tai, pavyzdžiui, visai teisingai pripažįsta Hegelis ką tik nurodytoje vietoje, kur jis susieja abi šias puses; tą pat turėtų padaryti šventasis Maksas, jeigu jis norėtų samprotauti istoriškai. Priešingai krikščionių supratimui, kad pasaulis yra nudvasintas, visai taip pat teisėtai Senovės žmones, „kurie visur matė dievus", galima laikyti pasaulio sudvasintojais,— pažiūra, kurią mūsų šventasis dialektikas atmeta, maloningai pamokydamas: „Mano mielas Naujasis žmogau, dievai nėra dvasios" (p. 47). Tikintis Maksas dvasia laiko tik *šventąją* dvasią.

Bet net jeigu jis ir būtų davęs mums šią fenomenologiją (beje, po Hegelio tai nebereikalinga), tai vis vien jis nieko mums nebūtų davęs. Požiūris, leidžiantis pasitenkinti tokiomis dvasių istorijomis, pats dar tebėra religinis, nes, laikantis jo, pasitenkinama religija, kuri suprantama kaip causa sui* (nes ir „Savimonė", ir „Žmogus" taip pat dar religingi), užuot išaiškinus ją empirinėmis sąlygomis ir parodžius, kokiu būdu tam tikri pramonės ir bendravimo santykiai būtinai yra susiję su tam tikra visuomenės forma ir tuo pačiu su tam tikra valstybės forma, taigi ir su tam tikra religinės sąmonės forma. Jei Štirneris įsižiūrėtų į tikrąją viduramžių istoriją, jis galėtų suprasti, kodėl krikščionių pažiūra į pasaulį įgavo viduramžiais būtent tokią formą ir kaip įvyko, kad vėliau ji virto kitokia pažiūra; jis galėtų pastebėti, kad *„krikščionybė kaip tokia" neturi jokios istorijos* ir kad visos tos įvairios formos, kuriomis ji buvo suvokiama įvairiais laikais, buvo ne *„religinės* dvasios" „savęs apibrėžimai" ir „tolesnis jos vystymasis", bet buvo sąlygojamos perdėm empirinių priežasčių, visai nepriklausančių nuo religinės dvasios įtakos.

Kadangi Štirneriui „neina kaip iš rago" (p. 45), tai jau čia, prieš kalbant plačiau apie dvasiaregystę, reikia pasakyti, kad įvairūs Štirnerio žmonių ir jų pasaulio „pakeisti pavidalai" tėra visos pasaulio istorijos virtimas Hegelio filosofijos kūnu, šmėklomis, kurios tik pažiūrėti yra Berlyno profesoriaus minčių „kitabūtis". „Fenomenologijoje", šioje Hegelio biblijoje, „Knygoje", individai pirma virsta „sąmone", o pasaulis — „objektu", ir dėl to visas gyvenimo ir istorijos įvairumas tėra skirtingas „sąmonės" santykis su „objektu". Šis skirtingas santykis vėl paverčiamas trimis kardinaliais santykiais: 1) sąmonės santykiu su objektu kaip su tiesa arba su tiesa kaip su paprastu objektu (pavyzdžiui, jutiminė sąmonė, gamtos religija, jonėnų filosofija, katalikybė, autoritarinė valstybė ir t. t.); 2) sąmonės kaip kažko *tikro* santykiu su objektu (protas, dvasinė religija, Sokratas, protestantizmas, prancūzų revoliucija); 3) tikru sąmonės santykiu su tiesa kaip su objektu arba su objektu kaip su tiesa (loginis mąstymas, spekuliatyvinė filosofija, dvasia kaip egzistuojanti dvasiai). Pirmąjį santykį ir Hegelis supranta kaip dievą tėvą, antrąjį —

* — pačios savęs priežastis. *Red.*

kaip Kristų, trečiąjį — kaip šventąją dvasią ir t. t. Štirneris jau yra panaudojęs šiuos pakitimus, kalbėdamas apie vaiką ir jaunuolį, apie Senovės ir Naujuosius žmones, vėliau jis pakartoja juos, kalbėdamas apie katalikybę ir protestantizmą, negrą ir mongolą ir t. t., ir šią tos pačios minties maskuočių eilę jis lengvatikiškai laiko tuo pasauliu, kuriam jis turi priešpastatyti, teigti save kaip „kūniškąjį individą".

Antrasis dvasiaregystės pamokymas — apie tai, kaip paversti pasaulį tiesos šmėkla, o patį save — asmenybe, šventa arba iliuzine. Šventojo Makso ir Šeligos, jo tarno, pasikalbėjimas (p. 47, 48).

Šventasis Maksas. „Tu turi dvasią, nes Tu turi minčių. Kas yra Tavo mintys?"

Šeliga. „Dvasinės esmės".

Šventasis Maksas. „Vadinasi, jos nėra daiktai?"

Šeliga. „Ne, bet jos yra daiktų dvasia, svarbiausias dalykas visuose daiktuose, jų gilybė, jų idėja".

Šventasis Maksas. „Vadinasi, tai, ką Tu mąstai, nėra vien Tavo mintis?"

Šeliga. „Atvirkščiai, tai yra realiausias, iš tiesų tikras dalykas pasaulyje; tai pati tiesa; kai aš iš tikrųjų mąstau, aš mąstau Tiesą. Žinoma, aš galiu klysti dėl tiesos ir jos *nepažinti*, bet kai aš iš tikrųjų *pažįstu*, tuomet mano pažinimo objektas yra tiesa".

Šventasis Maksas. „Taigi Tu, aišku, visą laiką sieki pažinti tiesą?"

Šeliga. „Tiesa man yra šventa... *Tiesos* aš negaliu panaikinti; tiesa aš tikiu, ir todėl aš įsigilinu į ją; didesnio už ją dalyko nėra, ji yra amžina. Tiesa yra šventa, amžina, ji yra tai, kas Šventa, Amžina".

Šventasis Maksas (užsirūstinęs). „Bet Tu, Tu, persiėmęs šia šventybe, pats tampi šventas!"

Taigi, kai Šeliga iš tikrųjų pažįsta kokį nors objektą, šis objektas nustoja buvęs objektas ir tampa „tiesa". Tai yra pirmoji šmėklų gamyba dideliu mastu.— Dabar kalbama jau ne apie objektų pažinimą, o apie tiesos pažinimą; pirma Šeliga iš tikrųjų pažįsta objektus, nusako tai kaip pažinimo tiesą ir šią pažinimo tiesą paverčia tiesos pažinimu. Tačiau kai Šeliga leidžia grėsmingam šventajam įpiršti sau tiesą kaip šmėklą, jo rūstusis ponas kimba prie jo, iškeldamas naują reikalavimą — sąžiningai atsakyti, ar jis „visą laiką" kupinas tiesos ilgesio; į tai sumišęs Šeliga kiek ankstokai išdrožia: „Tiesa man yra šventa". Bet jis tučtuojau pastebi savo neapdairumą ir stengiasi išpirkti jį: sutrikęs paverčia objektus jau ne Tiesa kaip tokia, bet įvairiomis tiesomis, o patį save jis abstrahuoja kaip šių tiesų tiesą, kaip *„Tiesą"*, kurios jis jau nebegali panaikinti, *atskyręs* ją nuo panaikinamų tiesų. Tuo pačiu tiesa tampa „amžina". Tačiau jis nesitenkina tuo, kad prikergia jai tokius predikatus, kaip „šventa, amžina"; jis paverčia ją tuo, kas Šventa ir Amžina kaip subjektas. Dabar šventasis Maksas, be abejo, gali jam išaiškinti, kad jis, „persiėmęs" šventybe, „pats tampa šventas" ir „neturi stebėtis", jei nuo šiol jis savyje „neras nieko, išskyrus vaiduoklį". Po to mūsų šventasis pradeda skelbti: „Apskritai šventybė sukurta ne Tavo jausmams" ir, panaudodamas jungtuką *„ir"*, labai nuosekliai priduria: „niekuomet neatrasi Tu, kaip jutiminė būtybė, jos pėdsako", nes jutiminiai objektai „visi yra išnykę" ir jų vietą yra užėmusi „Tiesa", „Šventoji tiesa", „Šventybė". „Tačiau"— suprantama!— „tai yra Tavo

tikėjimui, arba, tiksliau sakant, Tavo dvasiai" (Tavo bedvasiškumui), „nes juk tai savaime yra *kažkas* dvasiška" (per appositionem*), „*kažkokia* dvasia" (ir vėl per appos.), „tai yra *dvasia dvasiai*". Štai kaip sugebama paversti paprastą pasaulį, „objektus" „dvasia dvasiai", panaudojant aritmetinę *priedėlių* eilę. Čia mes dar tegalime gėrėtis šiuo dialektiniu priedėlių metodu, o vėliau turėsime progos pasiekti jo pagrindus ir parodyti visą jo klasiškumą.

Priedėlių metodas gali būti ir apverstas: pavyzdžiui, šiuo atveju, kai mes jau sukūrėme „Šventybę", pastaroji daugiau nebeįgyja priedėlių, o pati virsta naujo apibrėžimo priedėliu; tai yra progresijos sujungimas su lygtimi; arba „likusi" po tam tikro dialektinio proceso „mintis apie kažką Kitą", kam „Aš turėjau tarnauti daugiau, negu Sau" (per appos.), „kas Man turėjo būti svarbiau už viską" (per appos.), „žodžiu — Kažkas, *kuriame Aš turėčiau ieškoti Savo tikrojo gėrio*" (ir pagaliau per appos. grįžtama į pirmąją eilę), tampa „Šventybe" (p. 48). Čia mes turime dvi progresijas, kurios prilyginamos viena kitai ir tuo būdu gali duoti medžiagos daugybei įvairių lygčių. Bet apie tai vėliau. Šiuo metodu „Šventybė", kurią mes lig šiol žinojome tik kaip grynai teorinį grynai teorinių santykių apibūdinimą, taip pat įgavo naują praktinę prasmę kaip „Kažkas, kuriame Aš turėčiau ieškoti Savo tikrojo gėrio", o tai leidžia padaryti Šventybę egoisto priešybe. Beje, vargu ar reikia priminti, kad visas šis dialogas greta vėlesnio pamokslo yra ne kas kita, kaip naujas jau tris ar keturis kartus girdėtos istorijos apie jaunuolį pakartojimas.

Čia, priėję iki „egoisto", mes sulaužysime Štirnerio „ragą", nes, pirma, mes turime pateikti jo konstrukciją visiškai gryną, be jokių į ją įterptų intermeco, ir antra, nes šiuos Intermezzi (Sanča analogiškai „*des* Lazaroni"— Vigandas, p. 159, turi būti: Lazzarone — pasakytų Intermezzi's) mes vis tiek vėl rasime kitose knygos vietose, kadangi Štirneris, priešingai jo paties reikalavimui, anaiptol nėra linkęs „nuolat sugrąžinti save į save",— atvirkščiai, jis visada vėl išskiria patį save iš savęs. Mes tik paminėsime, kad į klausimą, iškeltą 45 puslapyje: kas yra tasai kažkas, kuris skiriasi nuo mūsų „Aš" ir yra dvasia?— dabar atsakoma ta prasme, kad tai yra Šventybė, t. y. kažkas Svetima mūsiškiam „Aš", ir kad visa, kas Svetima mūsų „Aš", toliau suprantama — dėl tam tikrų nepasakytų priedėlių, priedėlių „savyje"— tiesiai kaip dvasia. Dvasia, Šventybė, Svetimybė yra tapatūs vaizdiniai, kuriems jis skelbia karą, kaip tai beveik pažodžiui jau esame rašę pačioje pradžioje, kalbėdami apie jaunuolį ir vyrą. Taigi mes dar nė žingsnio nepažengėme į priekį, palyginus su 20 p.

a. Vaiduoklis

Dabar šventasis Maksas pradeda rimtai kalbėti apie „dvasias", šiuos „dvasios kūdikius" (p. 39), apie visuotinį iliuziškumą (p. 47). Bent taip jis mano. O iš tikrųjų jis teduoda naują pavadinimą savo

* — panaudojant priedėlį. *Red.*

ankstesniam istorijos supratimui, pagal kurį žmonės iš pat pradžios buvo bendrų sąvokų atstovai. Šios bendros sąvokos čia iš pradžių pasireiškia negriškoje būklėje, kaip objektyvios dvasios, turinčios žmonėms daiktinį pobūdį, ir šioje pakopoje jos vadinamos šmėklomis arba *vaiduokliais.* Suprantama, pagrindinė šmėkla yra pats „Žmogus", nes pagal tai, kas buvo pasakyta lig šiol, žmonės egzistuoja vienas kitam tik kaip Visuotinio, Esmės, Sąvokos, Švento, Svetimo, Dvasios atstovai, t. y. tik kaip iliuzinės būtybės, kaip šmėklos; nes jau pagal Hegelio „Fenomenologiją", 255 puslapyje ir kitose vietose, dvasia, kiek ji turi žmogui „daiktiškumo formą", iškyla kaip kitas žmogus (žr. toliau apie „Žmogų").

Taigi čia matome atsiveriant dangų ir įvairias šmėklas žygiuojant eile pro mus. Tik Jacques le bonhomme užmiršta, kad jis jau yra privertęs praeiti pro mus senovės ir naujuosius laikus kaip milžiniškas šmėklas ir kad, palyginus su tuo, visi jo nekalti prasimanymai apie dievą ir t. t. yra vieni niekai.

Šmėkla Nr. 1: *aukščiausioji būtybė,* dievas (p. 53). Kaip ir reikėjo laukti, sprendžiant iš to, kas buvo pasakyta lig šiol, Jacques le bonhomme, savo tikėjimu išjudinantis iš vietos visus pasaulinius istorinius kalnus, tiki, kad „žmonės tūkstantmečius turėjo *uždavinį*", „kamavosi su baisinga negalimybe, nepabaigiamu Danaidžių darbu"— jie norėjo „įrodyti dievo buvimą". Dėl šio neįtikimo tikėjimo mes daugiau nebeeikvosime žodžių.

Šmėkla Nr. 2: *Esmė.* Tai, ką mūsų šaunusis vyras sako apie esmę, tėra — atmetus tai, ką jis yra nurašęs iš Hegelio,— „puošnūs žodžiai ir skurdžios mintys" (p. 53). „Pereiti nuo" esmės „prie" pasaulio esmės „yra nesunku", ir ši pasaulio esmė, aišku, yra

Šmėkla Nr. 3: *pasaulio niekingumas.* Apie tai tegalima pasakyti, kad iš to „lengvai" atsiranda

Šmėkla Nr. 4: *geros ir blogos esmės.* Nors apie jas ir galima būtų šį tą pasakyti, bet nieko nesakoma ir čia pat pereinama prie sekančios

Šmėklos Nr. 5: *esmė ir jos karalystė.* Kad čia mūsų dorasis autorius antrą kartą kalba apie esmę, tai nė kiek neturi mūsų stebinti, nes jis puikiai supranta savo „bejėgiškumą" (Vigandas, p. 166) ir todėl viską pakartoja bent po keletą kartų, kad tik nebūtų neteisingai suprastas. Esmė čia iš pradžių apibrėžiama kaip „karalystės" turėtoja, paskiau apie ją sakoma, kad ji yra „Esmė" (p. 54), ir po to ji akimirksniu virsta

Šmėkla Nr. 6: *„esmės".* Jas, ir tik jas pažinti ir pripažinti — tai ir yra religija. „Jų" (esmių) „karalystė yra esmių karalystė" (p. 54). Čia staiga be jokios aiškios priežasties pasirodo

Šmėkla Nr. 7, *dievažmogis,* Kristus. Apie jį Štirneris gali pasakyti, kad jis *„turėjo kūną".* Jei šventasis Maksas netiki Kristumi, tai jis tiki bent jo „realiu kūnu". Pasak Štirnerio, Kristus atnešė į istoriją didžiulių nelaimių, ir mūsų sentimentalusis šventasis su ašaromis akyse pasakoja, „kaip stipriausieji krikščionys kankinosi, kad suprastų Kristų". Ir toliau: „dar niekada nebuvo sielą labiau kankinančios šmėklos, ir joks šamanas, kuris įsisiaučia iki šiurpaus

dūkimo ir nervus draskančių mėšlungių, negali patirti tokių kančių, kokias yra patyrę krikščionys dėl šios visiškai nesuprantamos šmėklos". Šventasis Maksas išvarvina jautrią ašarą ant Kristaus aukų kapo ir tada pereina prie „siaubingos esmės", prie

Šmėklos Nr. 8, *žmogaus*. Čia mūsų narsųjį rašytoją apima visiškas „siaubas"— „jis išsigąsta pats savęs", jis kiekviename žmoguje įžiūri „siaubingą vaiduoklį", „kraupų vaiduoklį", kuriame kažkas „klaidžioja" (p. 55, 56). Jam be galo nejauku. Reiškinių ir esmių skilimas neduoda jam ramybės. Jis panašus į Nabalį, Abigailės vyrą, apie kurį parašyta, kad jo esmė taip pat buvo atskirta nuo jo reiškinio: „Maono gi tyrumoje buvo vienas žmogus, *kurio nuosavybė buvo Karmėlyje*" (Pirmoji karalių knyga, 25, 2)*. Tačiau reikiamu laiku, kol „dvasiškai nusikamavęs" šventasis Maksas dar nebuvo iš nusiminimo paleidęs sau kulkos į kaktą, staiga jis prisimena Senovės žmones, kurie „nieko panašaus nėra pastebėję savo verguose". Tai priveda jį prie

Šmėklos Nr. 9, *tautos dvasios* (p. 56), apie kurią šventasis Maksas, dabar jau visai nesitvardydamas, taip pat „baisingai" fantazuoja, norėdamas —

Šmėkla Nr. 10 — „*Visa*" paversti vaiduokliu ir pagaliau ten, kur jau išnyksta bet koks skaičiavimas, sumesti į vieną krūvą, į vieną bendrą šmėklų klasę — „šventąją dvasią", tiesą, teisę, įstatymą, teisųjį reikalą (kurio jis vis dar negali pamiršti) ir pustuzinį kitų vienas kitam visai svetimų dalykų.

Visame skirsnyje šiaipjau nėra nieko įsidėmėtino, nebent išskyrus tai, kad šventojo Makso tikėjimas išjudina iš vietos vieną istorinį kalną. Jis būtent mano (p. 56): „Nuo seno tik vardan kokios nors aukštesnės esybės vienas arba kitas žmogus buvo gerbiamas, tik kaip šmėkla jis buvo laikomas pašventinta, t. y." *(tai yra!)* „apsaugota ir pripažinta asmenybe". Jeigu šį vien tikėjimo išjudintą kalną sugrąžinsime į jo tikrąją vietą, „tatai reikš": Tik vardan tokių asmenybių, kurios yra apsaugotos, vadinasi, kurios pačios apsisaugo, ir privilegijuotos, vadinasi, kurios pačios privilegijuoja save,— tik vardan tokių asmenybių buvo gerbiamos aukštesnės esybės ir pašventinamos šmėklos. Pavyzdžiui, šventasis Maksas įsivaizduoja, kad senovėje, kai kiekvieną tautą sutelkdavo draugėn materialiniai santykiai ir interesai, tarkime, įvairių genčių nesantaika ir t. t., kai dėl gamybinių jėgų stokos kiekvienas arba turėjo būti vergas, arba turėti vergų ir t. t. ir t. t., vadinasi, kai priklausymas tam tikrai tautai buvo „natūraliausias interesas" (Vigandas, p. 162),— kad būtent tuomet tautos sąvoka, arba „tautiškumas", pirmą kartą pati savaime sukūrė šiuos interesus; jis taip pat įsivaizduoja, kad naujaisiais laikais, kai laisvoji konkurencija ir pasaulinė prekyba sukūrė veidmainišką, buržuazinį kosmopolitizmą ir žmogaus sąvoką,— kad naujaisiais laikais, atvirkščiai, vėlesnė filosofinė žmogaus konstrukcija sukūrė minėtuosius santykius kaip savo „apreiškimus" (p. 51). Lygiai tas pat pasakytina apie religiją, esmių karalystę, kurią

* Žodžių žaismas: „Wesen" reiškia „esmę", taip pat „reikalą, verslą", šiuo atveju „nuosavybę". *Red.*

jis laiko vienintele karalyste, bet apie kurios esmę jis nieko nežino, nes tokiu atveju jis turėtų žinoti, kad religija *kaip tokia* neturi nei esmės, nei karalystės. Religijoje žmonės paverčia savo empirinį pasaulį tik tam tikra mąstoma, įsivaizduojama esme, kuri iškyla jiems kaip kažkas svetima. Tai savo ruožtu tenka kildinti ne iš kitų sąvokų, ne iš „Savimonės" ir panašių tauškalų, o iš viso ligšiolinio gamybos ir bendravimo būdo, kuris taip pat nepriklauso nuo grynos sąvokos, kaip selfaktoriaus išradimas ir geležinkelių panaudojimas nepriklauso nuo Hegelio filosofijos. Jeigu jis jau nori kalbėti apie religijos „esmę", t. y. apie materialinį šios fantastinės esmės pagrindą, jis turi jos ieškoti ne „Žmogaus esmėje" ir ne dievo predikatuose, o tik materialiame pasaulyje, kurį kiekviena religijos išsivystymo pakopa randa jau egzistuojantį (plg. anksčiau „Fojerbachas").

Visos „šmėklos", kurios čia paeiliui pro mus praėjo, buvo vaizdiniai. Šie vaizdiniai — nepaisant jų realaus pagrindo (kurio Štirneris ir šiaip nepaiso), suprantant juos kaip vaizdinius sąmonėje, kaip mintis žmonių galvose, perkeltas iš savo daiktiškumo atgal į subjektą, paverstas iš substancijos savimone,— yra *keistuoliškumas* arba *įkyri idėja.*

Apie šventojo Makso šmėklų istorijos kilmę žr. Fojerbacho „Anekdota", II, p. 66, kur pasakyta[69]:

> „Teologija yra *tikėjimas šmėklomis.* Tačiau paprastai teologijai šmėklos yra jutiminėje vaizduotėje, o spekuliatyvinei teologijai — nejutiminėje abstrakcijoje".

O kadangi šventasis Maksas kartu su visais kritiniais spekuliatyviniais naujųjų laikų filosofais tiki, kad savaimingomis paverstos mintys, įkūnytos mintys, šmėklos, valdė ir tebevaldo pasaulį, kad visa ligšiolinė istorija buvo teologijos istorija, tai nebuvo nieko lengvesnio, kaip paversti istoriją šmėklų istorija. Taigi šmėklų istorija, kurią mums pateikė Sanča, yra pagrįsta tradiciniu spekuliatyvinių filosofų tikėjimu šmėklomis.

b. Keistuoliškumas

„Žmogau, Tavo galvoje vaidenasi! .. Tu esi apsėstas įkyrios idėjos!"— griaudžia šventasis Maksas, kreipdamasis į savo vergą Šeligą. „Nemanyk, kad aš juokauju", grasina jis jam. Nedrįsk manyti, kad iškilmingasis „Maksas Štirneris" galėtų juokauti.

Šiam dievo žmogui vėl prireikė jo ištikimojo Šeligos, kad galėtų pereiti nuo objekto prie subjekto, nuo vaiduoklio prie keistuoliškumo.

Keistuoliškumas — tai hierarchija atskirame individe, minties viešpatavimas „jame jam". Kai pasaulis pasirodė fantazuojančiam jaunuoliui (kurį esame sutikę jau 20 puslapyje) kaip jo „kliedėjimo fantazijų" pasaulis, kaip šmėklų pasaulis, tuomet „jo paties galvos padarai", gyvenantys jo galvoje, ėmė viešpatauti jam. Jo kliedėjimo fantazijų pasaulis — tai yra jo žingsnis į priekį — dabar egzistuoja kaip jo galutinai pakrikusios galvos pasaulis. Šventasis Maksas —

šis vyras, prieš kurį „Naujųjų žmonių pasaulis" stovi kaip fantazuojantis jaunuolis,— būtinai turi pareikšti, kad „beveik visą žmoniją sudaro tikri bepročiai, beprotnamio gyventojai" (p. 57).

Keistuoliškumas, kurį šventasis Maksas atranda žmonių galvose, tėra jo paties keistuoliškumas, keistuoliškumas „šventojo", kuris žiūri į pasaulį sub specie aeterni* ir veidmainiškas žmonių frazes, kaip ir jų iliuzijas laiko tikraisiais jų veiksmų motyvais; todėl mūsų naivusis, tikintis vyras ir pareiškia taip tvirtai savo didį teiginį: „Beveik visas žmonių pasaulis yra aukštesnio traukiamas" (p. 57).

„Keistuoliškumas" yra „įkyri idėja", t. y. „idėja, pavergusi žmogų", arba — kaip vėliau sakoma populiariau — visokiausios nesąmonės, kurias žmonės *„įsikalė sau į galvą"*. Žaismingai lengvai šventasis Maksas prieina išvadą, kad viskas, kas yra pajungęs sau žmones,— pavyzdžiui, reikalas gaminti, kad būtų galima gyventi, ir nuo to priklausantys santykiai,— yra tokia pat „nesąmonė" arba *„įkyri idėja"*. Kadangi vaiko pasaulis yra vienintelis „daiktų pasaulis", kaip esame sužinoję iš mito apie „Žmogaus gyvenimą", vadinasi, visa, kas neegzistuoja „vaikui" (o kartais ir gyvuliui), šiaip ar taip yra „idėja" ir „taip pat lengvai" netgi „įkyri idėja". Mes dar ilgai neatsikratysime nuo jaunuolio ir vaiko.

Skirsnis apie keistuoliškumą tesiekia konstatuoti keistuoliškumo kategoriją „Žmogaus" istorijoje. Pati kova prieš keistuoliškumą vyksta per visą „Knygą" ir ypač antrojoje jos dalyje. Todėl čia mes galime pasitenkinti pora keistuoliškumo pavyzdžių.

59 puslapyje Jacques le bonhomme mano, kad „mūsų laikraščiai perpildyti politikos, nes jie yra apsėsti iliuzijos, jog žmogus esąs sutvertas tam, kad taptų zoon politikon**". Taigi, pasak Jacques le bonhomme, politikuojama todėl, kad mūsų laikraščiai perpildyti politikos! Jei koks nors bažnyčios tėvas peržvelgtų mūsų laikraščių biržos ataskaitas, jis negalėtų galvoti kitaip, negu šventasis Maksas, ir būtinai pasakytų: šie laikraščiai perpildyti biržos ataskaitų, nes jie yra apsėsti iliuzijos, jog žmogus esąs sutvertas tam, kad spekuliuotų fondais. Vadinasi, ne laikraščiai yra apsėsti keistuoliškumo, o pats „Štirneris" yra keistuoliškumo pasireiškimas.

Kraujomaišos uždraudimą ir monogamijos institutą Štirneris išveda iš „Šventybės", „jos yra Šventybės įsikūnijimas". Jei persai kraujomaišos nėra uždraudę, o turkai pripažįsta poligamijos institutą, vadinasi, kraujomaiša ir poligamija ten yra „Šventybės" įsikūnijimas. Tarp nurodytų dviejų „šventybių" tegalima įžiūrėti tik tą skirtumą, kad persai ir turkai „įsikalė sau į galvą" kitokią nesąmonę, negu krikščioniškosios germanų tautos.— Tokia yra jo, bažnyčios tėvo verta, maniera „laiku atsikratyti" istorijos.— Jacques le bonhomme taip menkai tesuvokia tikrąsias, materialias priežastis, dėl kurių tam tikromis socialinėmis sąlygomis yra uždraudžiama poligamija ir kraujomaiša, jog šį draudimą jis telaiko tikėjimo dogma ir jam, kaip ir kiekvienam miesčioniui, atrodo, kad žmogaus įkali-

* — amžinybės žvilgsniu. *Red.*
** — visuomeniniu gyviu. *Red.*

nimas už tokius nusižengimus tereiškia, jog „papročių tyrumas" įkalina jį „papročių pataisos namuose" (p. 61),— kaip ir iš viso kalėjimus jis telaiko papročių pataisos namais; šiuo atveju jis stovi žemiau už apsišvietusį buržua, kuris geriau negu jis supranta,— plg. literatūrą apie kalėjimus,— kaip atsiranda šie papročių pataisos namai. „Štirnerio" „kalėjimai"— tai trivialiausios Berlyno biurgerio iliuzijos, tačiau jam vargu ar nusipelno jie „papročių pataisos namų" pavadinimo.

Kai Štirneris, vadovaudamasis „epizodiškai įterpiamu" „istoriniu apmąstymu", atrado, kad „žmogus ištisai su visais savo sugebėjimais turi pagaliau būti religingas" (p. 64), tai „po to iš tikrųjų" „nereikia stebėtis",— „nes dabar mes esame perdėm religingi",— „kad" *priesaika,* „kurią duoda *prisiekusieji,* pasmerkia mus mirti ir kad policininkas, kaip geras krikščionis, *„tarnybine priesaika"* patupdo mus į cypę". Kai žandaras sulaiko jį už rūkymą Tirgartene[70], tai cigarą jam išmuša iš burnos ne žandaras, gaunantis už tai algą iš karališkosios Prūsijos vyriausybės ir dalį baudpinigių, o „tarnybinė priesaika". Visai taip pat buržua galia prisiekusiųjų teisme — dėl šventeiviškos išvaizdos, kurią čia įgauna šie amis du commerce*,— virsta Štirneriui priesaikos galia, *„Šventybe"*. „Iš tikrųjų, sakau jums, aš neradau taip didelio tikėjimo Izraelyje" (Mato evangelija, 8, 10).

„Daugeliui mintis virsta taisykle, todėl ne jie turi taisyklę, o atvirkščiai,— pastaroji turi juos, ir kartu su taisykle jie vėl įgauna tvirtą poziciją". Tačiau „tai ne norinčiojo ar lenktyniaujančiojo dalykas, bet pasigailinčiojo dievo" (Laiškas romėnams, 9, 16). Todėl šventasis Maksas, pats būdamas skaudžiai paliestas, tame pačiame puslapyje pateikia mums daugelį taisyklių: štai pirmoji, *pagrindinė* taisyklė — jokių taisyklių; paskui antroji taisyklė — neturėti jokios tvirtos pozicijos; trečioji taisyklė: „Nors Mes ir *privalome* turėti dvasią, bet dvasia *neprivalo* turėti Mūsų"; ir ketvirtoji taisyklė — reikia klausyti ir savo kūno balso, „nes, tik klausydamas savo kūno balso, žmogus pilnutinai supranta save, ir, tik pilnutinai *save* supratęs, jis tampa suprantančiu arba protingu".

C. Nešvarių nešvarioji dvasių istorija

a. Negrai ir mongolai

Dabar mes sugrįžtame prie „vienintelės" istorinės konstrukcijos ir vardų davimo sistemos pradžios. Vaikas tampa negru, jaunuolis — mongolu. Žiūrėk „Senojo testamento ekonomiją".

„Istorinį apmąstymą apie Mūsų mongolus, kurį aš šioje vietoje *noriu epizodiškai įterpti,* aš duodu *visai nepretenduodamas* į nuodugnumą *arba bent* į tikrumą, o *vien dėl to, kad, man atrodo, jis galėtų padėti* išaiškinti visa kita" (p. 87).

Šventasis Maksas stengiasi „išsiaiškinti" savo frazes apie vaiką ir jaunuolį, duodamas jiems pasaulinius vardus, o šiuos pasaulinius

* — prekybos draugai. *Red.*

vardus — pakišdamas jiems savo frazes apie vaiką ir jaunuolį. *„Negriškumas* reiškia *senovę,* priklausomybę nuo *daiktų" (vaikas); „mongoliškumas* — priklausomybės nuo *minčių* laikotarpį, *krikščioniškąją* epochą" *(jaunuolis).* (Plg. „Senojo testamento ekonomiją".) „Ateičiai skirti žodžiai: Aš esu *daiktų pasaulio* savininkas, ir Aš esu *minčių pasaulio* savininkas" (p. 87, 88). Ši „ateitis" 20 puslapyje jau kartą buvo, samprotaujant apie *vyrą,* ir ji vėliau, pradedant nuo 226 p., dar kartą bus.

Pirmasis „istorinis apmąstymas, visai nepretenduojantis į nuodugnumą arba bent į tikrumą": kadangi Egiptas yra Afrikos šalis, kur gyvena negrai, vadinasi, „negriškajai erai" „priklauso" (p. 88) niekuomet nebuvę „Sezostrio žygiai" ir „Egipto reikšmė" (kurią jis turėjo ir valdant Ptolomėjams, Napoleono ekspedicija į Egiptą, Muhamedas Ali, Rytų klausimas, Diuveržjės de Orano brošiūros ir t. t.) ir „apskritai Šiaurės Afrikos reikšmė" (vadinasi, Kartagenos reikšmė, Hanibalo žygis į Romą ir „taip pat lengvai" Sirakūzų ir Ispanijos reikšmė, vandalai, Tertulianas, maurai, Al Husein Abu Ali Ben Abdalach Ibn Sina, piratų valstybės, prancūzai Alžyre, Abd el Kadiras, Père* Anfantenas ir keturios naujos „Šarivario" rupūžės) (p. 88). Taigi ir čia Štirneris išaiškina Sezostrio žygius ir t. t., priskirdamas juos negriškajai erai, o negriškąją erą — „epizodiškai įterpdamas" ją kaip istorinę savo vienintelių minčių „apie Mūsų vaikystės metus" iliustraciją.

Antrasis „istorinis apmąstymas": „Mongoliškajai erai priklauso hunų ir mongolų žygiai iki pat rusų" (ir Wasserpolacken[71]); hunų ir mongolų žygiai greta rusų savo ruožtu „išaiškinami" tuo, kad jie priskiriami „mongoliškajai erai", o „mongoliškoji era" — nurodant, kad tai yra era jau mūsų girdėtos frazės — ryšium su *jaunuolio* paveikslu — apie „priklausomybę nuo minčių".

Trečiasis „istorinis apmąstymas".

Mongoliškoje eroje „manojo Aš vertė jokiu būdu negali būti laikoma aukšta, nes *kietojo Ne-Aš* deimanto kaina yra per aukšta, kadangi jis dar tebėra per tvirtas ir neįveikiamas, kad Aš galėčiau jį absorbuoti ir praryti. Čia žmonės dar tik nepaprastai skubiai šliaužioja po šį nejudamą pasaulį, po šią substanciją, kaip smulkūs parazitai po kūną, kurio sultimis jie minta, vis dėlto negalėdami jo praryti. Tai parazitų skubrumas, mongolų praktinis veiklumas. O kinams visa lieka po senovei ir t. t. *Todėl"* (kadangi kinams visa lieka po senovei) „mūsų mongoliškoje eroje kiekvienas pakitimas tebuvo reformatoriškas, ištaisantis, o ne griaunantis, ne naikinantis arba sunaikinantis. Substancija, objektas lieka. Visas mūsų praktinis veiklumas tėra skruzdžių plušėjimas ir blusų šokinėjimas... žongliravimas ant objektyvybės lyno" ir t. t. (p. 88. Plg. Hegelio „Istorijos filosofiją", p. 113, 118, 119 (nesuminkštinta substancija), 140 ir t. t., kur Kinija suprantama kaip „substancialybė").

Taigi mes čia sužinome, kad *tikrajame,* kaukaziškame amžiuje žmonės vadovausis taisykle, kad žemę, „substanciją", „objektą", „nejudamą pasaulį" reikia praryti, „suėsti", „sunaikinti", „absorbuoti", „sugriauti", o kartu su žeme — ir nuo jos neatskiriamą Saulės sistemą. Pasaulį ryjantis „Štirneris" supažindino mus 36 puslapyje su mongolų „reformatoriškąja, arba ištaisomąja, veikla" jau kaip su jau-

* — Tėvas. *Red.*

nuolio ir krikščionio „pasaulio išganymo ir pasaulio *pataisymo*" planais. Tuo būdu mes dar nė kiek nepažengėme į priekį. Visam „vieninteliam" istorijos supratimui būdinga tai, kad aukščiausioji šios mongoliškosios veiklos pakopa pavadinama „*moksline*", o iš to jau dabar galima padaryti išvadą, kurią šventasis Maksas mums pasako vėliau, būtent: kad mongoliškojo dangaus užbaigimas yra Hegelio dvasių karalystė.

Ketvirtasis „istorinis apmąstymas". Pasaulis, kuriame šliaužioja mongolai, dabar, padedamas „blusos šuolio", virsta „pozityviu", pastarasis — „įstatais", o įstatai, padedami vienos pastraipos 89 puslapyje, virsta „dorove". „Dorovė savo pirmąja forma yra kaip įprotis", taigi ji pasireiškia kaip *asmuo;* bet čia pat ji virsta *erdve:* „Veikti pagal savo šalies papročius ir įpročius *čia*" (t. y. dorovės srityje) „reiškia būti dorovingam". „Todėl" (kadangi tai vyksta dorovės kaip įpročio srityje) „*grynas, dorovinis veikimas paprasčiausia forma* praktikuojamas. . . *Kinijoje!*"

Šventajam Maksui nesiseka parinkti pavyzdžių. 116 puslapyje jis tokiu pat būdu primeta šiaurės amerikiečiams „padorumo religiją". Abi apgavikiškiausias pasaulio tautas — patriarchalinius sukčius, kinus, ir civilizuotus sukčius, jankius, jis laiko „nuoširdžiais", „dorovingais" ir „padoriais". Jeigu jis žvilgterėtų į savo špargalką, jis pamatytų, kad „Istorijos filosofijos" 81 puslapyje šiaurės amerikiečiai, o 130 puslapyje — kinai klasifikuojami kaip sukčiai.

„*Kažkas*", šis ištikimas mūsų šventojo prasčioko draugas, dabar padeda jam pereiti prie *naujovės*, o nuo pastarosios jungtukas „*ir*" vėl grąžina jį prie *įpročio*,— ir štai jau paruošta medžiaga

Penktajam istoriniam apmąstymui, kuris yra vienas svarbiausių kozirių. „Iš tikrųjų nėra jokios abejonės, kad žmogus, įpročio padedamas, apsisaugo nuo daiktų įsibrovimo, nuo pasaulio", pavyzdžiui, nuo bado,

„*ir*" — kaip iš to visai natūraliai išplaukia —

„*susikuria savo paties pasaulį*",— kaip tik dabar „Štirneriui" reikalingą,—

„*kuriame jis tik ir jaučiasi jaukiai ir kaip namie*",— „*tik*" po to, kai jis, „įpročio padedamas", pasijuto esamame „pasaulyje" „jaukiai",—

„*t. y. susikuria dangų*",— nes Kinija vadinama Dangiškąja imperija.

„*Juk dangus neturi jokios kitokios prasmės, kaip tik tą, kad jis yra tikroji žmogaus tėvynė*",— tuo tarpu, atvirkščiai, jo prasmė yra ta, kad tikroji žmogaus tėvynė atrodo jam netikra,—

„*kur jau niekas Svetimas juo nedisponuoja*",— t. y. kur kažkas Savas disponuoja juo kaip kažkas Svetimas, ir toliau vis ta pati sena giesmelė. „Tiksliau", kaip sako šventasis Brunas, arba „taip pat lengvai", kaip sako šventasis Maksas, šis sakinys turėtų būti toks:

Štirnerio teiginys, nepretenduojantis į nuodugnumą arba bent į tikrumą.	Apvalytas teiginys.
„Iš tikrųjų nėra jokios abejonės, kad žmogus, įpročio padedamas, apsisaugo	„Iš tikrųjų nėra jokios abejonės", kad, Kiniją pavadinus Dangiškąja imperija, „Štirneriui" kalbant kaip tik apie

nuo daiktų įsibrovimo, nuo pasaulio, ir susikuria savo paties pasaulį, kuriame jis tik ir jaučiasi jaukiai ir kaip namie, t. y. susikuria *dangų*. Juk „dangus" neturi jokios kitokios prasmės, kaip tik tą, kad jis yra tikroji žmogaus tėvynė, kur jau niekas Svetimas juo nedisponuoja ir neviešpatauja jam, kur jokia žemiškoji įtaka jau nebeatskiria jo nuo paties savęs, žodžiu, kur žemiškosios strazdanos yra pašalintos ir kova su pasauliu pasibaigusi, taigi, kur žmogui jau nieko nebeatsakyta" (p. 89).

Kiniją ir turint „įprotį" nemokšiškumu „apsisaugoti nuo daiktų įsibrovimo, nuo pasaulio, ir kurti savo paties pasaulį, kuriame jis tik ir jaučiasi jaukiai ir kaip namie",— kad dėl to iš Dangiškosios Kinijos imperijos jis „kuria" sau „dangų". „Juk" pasaulio, daiktų įsibrovimas „neturi jokios kitokios prasmės, kaip tik tą", kad pasaulis, daiktai, „yra tikras" Vienintelio pragaras, „kuriame" viskas „juo disponuoja ir viešpatauja jam" kaip kažkas „Svetimas", bet kurį jis moka pasiversti „dangumi" taip, kad „atsiskiria" nuo bet kurios „žemiškųjų", istorinių faktų bei ryšių „įtakos" ir todėl daugiau jų nebevengia; „žodžiu", kalbama apie tokią sritį, „kur yra pašalintos žemiškosios", istorinės „strazdanos" ir kur Štirneris „pasaulio" „pabaigoje" jau „neberanda" jokios „kovos",— ir tuo, žinoma, viskas pasakyta.

Šeštasis „istorinis apmąstymas". 90 puslapyje Štirneris vaizduojasi, kad

„Kinijoje *viskas* yra *numatyta;* kad ir kas atsitiktų, kinas *visuomet žino,* kaip jis turi elgtis, ir jam nereikia dar prisiderinti *prie aplinkybių; joks nenumatytas atsitikimas* nenukelia jo iš jo ramybės dausų".

Nenukelia jo iš ramybės dausų ir anglų bombardavimas — kinas tiksliai žinojo, „kaip jis turi elgtis", ypač jam nepažįstamų garlaivių ir šrapnelinių sviedinių atžvilgiu[72].

Šventasis Maksas tai yra paėmęs iš Hegelio „Istorijos filosofijos", p. 118 ir 127, kur jis, aišku, turėjo pridurti nuo savęs šį tą Vienintelio, kad galėtų paruošti savo anksčiau nurodytą apmąstymą.

„Tuo būdu", tęsia šventasis Maksas, „į pirmąją apsišvietimo kopėčių pakopą *žmonija* pakyla iš įpročio, *ir kadangi ji vaizduojasi,* kad, pasiekusi kultūrą, ji yra įkopusi į dangų, į kultūros, arba antrosios prigimties, karalystę, *tai* ji *tikrai* pakyla į pirmąją dangaus kopėčių pakopą" (p. 90).

„Tuo būdu", vadinasi, todėl, kad Hegelis pradeda istoriją nuo Kinijos ir kad „kinas niekuomet nepraranda savitvardos", „Štirneris" paverčia žmoniją asmeniu, kuris „pakyla į pirmąją kultūros kopėčių pakopą" ir dargi „iš įpročio", nes Kinija teturi Štirneriui tik tokią reikšmę, kad ji yra įsikūnijęs „įprotis". Dabar mūsų kovotojui, žengiančiam į mūšį prieš Šventybę, belieka paversti „kopėčias" „dangaus kopėčiomis", nes Kinija dar vadinama ir *Dangiškąja* imperija. „Kadangi žmonija vaizduojasi" („ir iš kur" Štirneris „taip gerai žino, ką" žmonija vaizduojasi, žr. Vigandą, p. 189) — o tai Štirneris ir turėjo įrodyti,— kad ji, pirma, paverčianti „kultūrą" „kultūros dangumi" ir, antra, „kultūros dangų"— „dangaus kultūra" (tariamas žmonijos įsivaizdavimas, kuris iškyla 91 puslapyje kaip Štirnerio įsivaizdavimas ir todėl įgauna jam prideramą išraišką), „tai ji *tikrai* pakyla į pirmąją dangaus kopėčių pakopą". Kadangi ji *vaizduojasi,* kad ji pakylanti į pirmąją dangaus kopėčių pakopą... tai...

ji *tikrai* į ją pakyla! „*Kadangi*" „jaunuolis" „vaizduojasi", kad tampa gryna dvasia, tai jis tikrai ja tampa! Žiūrėk samprotavimus apie „jaunuolį" ir „krikščionį", apie perėjimą iš daiktų pasaulio į dvasios pasaulį, kur jau duota paprasta šių „vienintelės" minties dangaus kopėčių formuluotė.

Septintasis istorinis apmąstymas. P. 90. „Mongolai" (jie eina betarpiškai po dangaus kopėčių, kurias pasitelkęs, tariamai vaizduodamasis žmoniją, „Štirneris" konstatavo tam tikrą dvasinę esmę), „mongolai nustatė dvasinių esmių buvimą" (tiksliau, „Štirneris" nustatė savo fantastinį vaizdavimąsi apie dvasinę mongolų esmę), „o kaukaziečiai tūkstančius metų kovojo su šiomis dvasinėmis esmėmis, stengdamiesi pagrindinai jas suprasti". (Jaunuolis, kuris tampa vyru ir stengiasi „prasiskverbti už minčių pasaulio"; krikščionis, kuris „nuolat trokšta" „pažinti dievybės gelmes".) Kadangi kinai konstatavo dievas žino kokių dvasinių esmių buvimą („Štirneris" nekonstatuoja nė vienos tokios esmės, išskyrus savo dangaus kopėčias), tai kaukaziečiai turi tūkstančius metų tūpčioti apie „šias" kinų „dvasines esmes"; negana to, dviem eilutėmis toliau Štirneris konstatuoja, kad jie tikrai „šturmavo *mongolų* dangų, tieną", ir po to tęsia: „Kada gi jie sugriaus šį dangų, kada gi pagaliau jie taps *tikrais kaukaziečiais* ir *atras pačius save?*" Čia yra negatyvi vienybė, kuri jau anksčiau pasireiškė vyro pavidalu, o dabar pasirodo kaip „tikras kaukazietis", t. y. ne kaip negriškas, ne kaip mongoliškas, o kaip *kaukaziškas kaukazietis.* Tuo būdu šis pastarasis atskiriamas kaip sąvoka, kaip esmė nuo tikrųjų kaukaziečių ir priešpastatomas jiems kaip „kaukaziečio idealas", kaip „pašaukimas", kuriame „jie" turi „atrasti pačius save", jis priešpastatomas jiems kaip „paskirtis", „uždavinys", kaip „Šventybė", kaip „šventas" kaukazietis, „tobulas" kaukazietis, „kuris ir yra" kaukazietis „danguje — *dievas*".

„Atkaklia mongolų rasės kova žmonės *pastatė* dangų"— taip mano „Štirneris" 91 puslapyje, bet jis užmiršta, kad tikrieji mongolai kur kas daugiau rūpinosi avinais, negu dausomis*,— „kai atėjo kaukaziečių genties žmonės ir... kol jie *turi* reikalą su dangumi... *ėmėsi* šturmuoti šį dangų". *Pastatė* dangų, kai... kol jie *turi* reikalą... *ėmėsi.* Nepretenzingas „istorinis apmąstymas" čia išreikštas consecutio temporum**, kuris taip pat „nepretenduoja" į klasiškumą „arba bent" į gramatinį taisyklingumą; istorijos konstrukciją atitinka frazių konstrukcija; „tuo apsiriboja" „Štirnerio" „pretenzijos" ir „tuo pačiu pasiekia savo galutinį tikslą".

Aštuntasis istorinis apmąstymas, apmąstymų apmąstymas, visos Štirnerio istorijos alfa ir omega, yra toks: Jacques le bonhomme visą ligšiolinį tautų judėjimą, kaip jau matėme iš pat pradžios, telaiko vien dausų kaita (p. 91), ką ir taip galima išreikšti: lig šiol viena po kitos einančios kaukaziečių rasės kartos, nieko daugiau neveikdamos, tekovojo su dorovės sąvoka (p. 92), ir „tuo apsiriboja visas jų darbas" (p. 91). Jeigu jos būtų išmetusios iš galvos šią

* — žodžių žaismas: „Hammel"— „avinas", „Himmel"— „dangus, dausos". *Red.*
** — laikų nuoseklumu. *Red.*

nelemtą dorovę, šį vaiduoklį, jos būtų prie ko nors priėjusios; o dabar — jos nepasiekė nieko, visiškai nieko, ir šventasis Maksas, bausdamas jas, verčia, kaip moksleivius, iškalti savo pamoką. Šią jo pažiūrą į istoriją visiškai atitinka tai, kad pabaigoje (p. 92) jis iškviečia spekuliatyvinės filosofijos šešėlį, idant „jame ši dangaus karalystė, dvasių ir šmėklų karalystė, rastų savo reikiamą tvarką", ir kad vėliau šią spekuliatyvinę filosofiją jis supranta kaip „išbaigtą dvasių karalystę".

Kodėl kiekvienas, kuris istoriją supranta Hegelio prasme, turi pagaliau prieiti prie spekuliatyvinėje filosofijoje išbaigtos ir sutvarkytos dvasių karalystės kaip prie visos ligšiolinės istorijos išdavos,— labai paprastą šios paslapties išaiškinimą „Štirneris" galėtų rasti paties Hegelio veikale. Norint gauti šį rezultatą, „reikia dvasios sąvoką imti pagrindu ir *po to* parodyti, kad istorija yra pačios dvasios procesas" („Filosofijos istorija", III, p. 91). Primetus istorijai „dvasios sąvoką" kaip jos pagrindą, žinoma, labai lengva „parodyti", kad ji visur iškyla aikštėn, ir po to leisti šiam procesui „rasti savo reikiamą tvarką".

Leidęs viskam „rasti savo reikiamą tvarką", šventasis Maksas dabar gali su įkvėpimu sušukti: „Norėti pasiekti laisvę dvasiai — tai yra mongoliškumas" ir t. t. (plg. 17 p.: „Iškelti į šviesą gryną mintį ir t. t.— tai yra jaunuolio džiaugsmas" ir t. t.). Jis gali toliau veidmainiškai pasakyti: *„Todėl krinta į akis,* kad mongoliškumas... atstovauja nejutimiškumui ir nenatūralumui" ir t. t.,— tuo tarpu čia jis turėtų pasakyti: krinta į akis, kad mongolas tėra perrengtas jaunuolis, kuris, kaip daiktų pasaulio neigimas, taip pat gali būti pavadintas „nenatūralumu", „nejutimiškumu" ir t. t.

Dabar mes vėl pasiekėme tą vietą, kur „jaunuolis" gali virsti „vyru". „Bet kas pavers Dvasią jos Nieku? *Tasai,* kuris, padedamas dvasios, parodė, kad gamta yra niekinga, baigtinė, praeinanti" (t. y. vaizdavosi ją tokią,— o tai padarė, pagal 16 ir tol. puslapius, jaunuolis, vėliau krikščionis, paskiau mongolas, paskiau mongoliškas kaukazietis, o iš tikrųjų — tik idealizmas), „tik tasai vienas gali pažeminti" (būtent savo vaizduotėje) „iki to paties niekingumo ir dvasią" (vadinasi, krikščionis ir t. t.? Ne, sušunka „Štirneris", griebdamasis čia tokio pat sukčiavimo, kaip ir 19 bei 20 puslapyje, kalbėdamas apie vyrą). „Aš galiu tai padaryti, tai gali padaryti kiekvienas iš Jūsų, kuris veikia ir kuria kaip neapribotas Aš" (savo vaizduotėje), „žodžiu, tai gali padaryti — *egoistas"* (p. 93), t. y. vyras, kaukaziškas kaukazietis, kuris šiuo atveju yra tobulas krikščionis, tikras krikščionis, šventasis, *Šventybė.*

Prieš pereidami prie tolimesnio vardų davimo, „mes" taip pat „įterpsime" „šioje vietoje" „istorinį apmąstymą" apie tai, iš kur atsirado Štirnerio „istorinis apmąstymas apie mūsų mongoliškumą", tačiau mūsų apmąstymas skiriasi nuo Štirnerio apmąstymo tuo, kad jis aiškiai „pretenduoja į nuodugnumą ir tikrumą". Visas jo istorinis apmąstymas, kaip ir jo samprotavimai apie „Senovės žmones", yra iškeptas iš Hegelio minčių nuotrupų.

Negriškumą jis vaizduojasi kaip „vaiką", nes Hegelio „Istorijos filosofijos" 89 puslapyje sakoma:

„Afrika yra istorijos *vaikystės šalis*". „Apibrėždami afrikinę" (negriškąją) „dvasią, mes turime visiškai atsisakyti *visuotinumo kategorijos*" (p. 90), t. y. nors vaikas arba negras ir turi minčių, bet jis dar nežino minties *kaip tokios*. „Negrų sąmonė dar nėra pasiekusi tvirto objektyvumo, kaip, pavyzdžiui, *dievas, įstatymas*, kuriuose žmogus galėtų *stebėti savo esmę*"... „todėl jis visai nežino *absoliučios esmės*. Negras yra visai nepažabotas *natūralus žmogus*" (p. 90). „Nors jie ir turi suprasti savo priklausomybę nuo gamtinio prado" (nuo daiktų, kaip sako „Štirneris"), „tačiau to nepakanka, kad jie imtų suprasti kažką aukštesnio" (p. 91).

Čia mes vėl randame visus štirneriškuosius vaiko ir negro apibūdinimus — priklausomybę nuo daiktų, nepriklausomybę nuo minčių ir ypač nepriklausomybę nuo „Minties", nuo „Esmės", nuo „absoliučios" (šventos) „esmės" ir t. t.

Mongolus ir ypač kinus jis rado Hegelio veikale kaip istorijos pradžią, o kadangi Hegeliui istorija taip pat yra dvasių istorija (tik ne taip vaikiškai, kaip „Štirneriui"), tai, savaime suprantama, mongolai atnešė dvasią į istoriją ir yra pirmieji visokios „Šventybės" atstovai. Specialiai 110 puslapyje Hegelis dar apibūdina „*mongolų*" (dalai-lamos) „karalystę" kaip „*dvasininkų*", kaip „teokratinio viešpatavimo karalystę", kaip „dvasinę, religinę karalystę"— priešingai pasaulietinei kinų imperijai. Aišku, „Štirneris" turėjo sutapatinti Kiniją su mongolais. Hegelio veikalo 140 puslapyje randame net „*mongoliškąjį principą*", iš kurio „Štirneris" padarė „*mongoliškumo*" sąvoką. Tarp kita ko, jeigu jis jau norėjo suvesti mongolus į „idealizmo" kategoriją, tai jis galėjo „rasti" dalai-lamos kulte ir budizme visai kitokias „dvasines esmes", negu jo išklibusios „dangaus kopėčios". Bet jis netgi nerado laiko reikiamai peržiūrėti Hegelio „Istorijos filosofiją". Štirnerio pažiūros į istoriją savitumas ir vieninteliškumas yra tas, kad egoistas virsta „bejėgiu" Hegelio kopijuotoju.

b. Katalikybė ir protestantizmas (Plg. „Senojo testamento ekonomiją")

Tai, ką mes čia vadiname katalikybe, „Štirneris" vadina „viduramžiais"; bet kadangi jis suplaka (kaip ir „visur") šventąją, religinę viduramžių esmę, viduramžių religiją su tikraisiais, pasaulietiniais viduramžiais, su jų kūnu ir krauju, tai mes bevelijame iš karto pavadinti dalyką jo tikruoju vardu.

„Viduramžiai" buvo „*ilgas laikotarpis*, kai buvo tenkinamasi tiesos turėjimo iliuzija" (tuomet žmonės nieko daugiau nenorėjo ir nieko daugiau nedarė), „rimtai negalvojant apie tai, ar nereikia pačiam būti teisingam, kad galėtum turėti tiesą"... „Viduramžiais *žmonės*" (atseit, per visus viduramžius) „marino *savo kūną*, kad galėtų priimti į save Šventybę" (p. 108).

Pažiūrą į dieviškumą katalikų bažnyčioje Hegelis apibūdina taip:

„į absoliutybę žiūrima kaip į grynai išorinį daiktą" (krikščionybė, besireiškianti kaip išorinė būtis) („Filosofijos istorija", III, p. 148 ir kitose vietose). Tiesą

sakant, individas turi apsivalyti, kad galėtų priimti į save tiesą, bet „ir tai atliekama išoriniu būdu, išpirkomis, pasninkais, savęs plakimu, keliavimu po šventąsias vietas, maldininkavimu" (ten pat, p. 140).

Šį perėjimą „Štirneris" padaro tokia fraze:

„*Beje*, kaip įtempiamos *ir* savo akys, kad būtų galima pamatyti tolimą daiktą... taip buvo marinamasi ir t. t."

Kadangi „Štirneris" viduramžius sutapatina su katalikybe, tai jie, aišku, ir užbaigiami *Liuteriu*. P. 108. Pastarajam pritaikomas toks apibūdinimas, koks jau buvo samprotaujant apie jaunuolį, besikalbant su Šeliga ir kitose vietose:

„Jei žmogus nori suvokti *tiesą, jis turi pasidaryti toks pat teisingas*, kaip pati tiesa. Tik tas, kuris jau turi tiesą *tikėjimo* forma, gali joje dalyvauti".

Hegelis taip sako apie liuteronybę:

„Evangelijos *tiesa* egzistuoja tik *tikrame santykyje* su ja pačia... Esminis dvasios santykis tėra tik dvasiai... Taigi dvasios *santykis* su šiuo turiniu yra toks, kad nors turinys ir yra esminis, bet taip pat esminis dalykas yra ir tai, kad šventoji ir pašvenčianti dvasia santykiuoja su šiuo turiniu" („Filosofijos istorija", III, p. 234). „Tai ir yra Liuterio tikėjimas: reikalaujama, kad jis" (t. y. žmogus) „*tikėtų*, ir *tik šis jo tikėjimas gali turėti tikrąją reikšmę*" (ten pat, p. 230). „Liuteris... teigia, kad dieviška tik tiek yra dieviška, kiek tai priimama šiame subjektyviame *tikėjimo* dvasingume" (ten pat, p. 138). „Bažnyčios" (katalikų) „mokymas yra tiesa kaip *esamoji tiesa*" („Religijos filosofija"[73], II, p. 331).

„Štirneris" tęsia:

„Tuo būdu kartu su Liuteriu atsiveria pažinimas, kad tiesa, kuri yra mintis, egzistuoja tik mąstančiam žmogui, o tai reiškia, kad žmogus turi laikytis visai kito požiūrio, pagrįsto tikėjimu" (per appos.*), „mokslinio, arba mąstymo, požiūrio, taikomo savo objektui, minčiai" (p. 110).

Be pakartojimo, kurį „Štirneris" vėl čia „įterpia", vertas dėmesio tik perėjimas nuo tikėjimo prie mąstymo. Hegelis taip atlieka šį perėjimą:

„Bet, antra, ši dvasia" (t. y. šventoji ir pašvenčianti dvasia) „yra iš esmės ir mąstanti dvasia. Mąstymas kaip toks ir joje turi išsivystyti" ir t. t. (p. 234).

„Štirneris" tęsia:

„Ši mintis" („kad Aš esu *dvasia*, tik dvasia") „eina per visą reformacijos istoriją iki pat šios dienos" (p. 111).

„Štirneriui", pradedant nuo XVI amžiaus, nėra kitos istorijos, be reformacijos istorijos, bet ir pastaroji jam tėra tokia, kaip ją supranta ir vaizduoja Hegelis.

Šventasis Maksas vėl parodė savo begalinį tikėjimą. Jis vėl priėmė pažodžiui visas vokiečių spekuliatyvinės filosofijos iliuzijas kaip tiesą, negana to — jis padarė jas dar labiau spekuliatyvines, dar abstraktesnes. Jam tėra tik religijos ir filosofijos istorija, bet ir ši — tik per Hegelį, kuris ilgainiui tapo visuotine špargalka, informaciniu žodynu visiems naujiems vokiškiesiems principų spekuliantams ir sistemų fabrikantams.

---

* — panaudojant priedėlį. *Red.*

Katalikybė=santykis su tiesa kaip su daiktu, vaikas, negras, „Senovės žmogus".

Protestantizmas=santykis su tiesa dvasioje, jaunuolis, mongolas, „Naujasis žmogus".

Visa ši konstrukcija buvo nereikalinga, nes visa tai jau buvo skirsnyje apie „dvasią".

Kaip jau buvo užsimenama „Senojo testamento ekonomijoje", protestantizmas leidžia vėl parodyti vaiką ir jaunuolį naujais „pakeistais pavidalais", o tai „Štirneris" ir daro 112 puslapyje, kur jis anglų empirinę filosofiją traktuoja kaip vaiką, priešingai vokiečių spekuliatyvinei filosofijai, kuri traktuojama kaip jaunuolis. Čia jis vėl nurašinėja *Hegelį*, kuris šiuo atveju, kaip ir apskritai, labai dažnai figūruoja „Knygoje" *beasmeniškai* [*Man*].

„Bekonas buvo išvarytas"— t. y. Hegelis išvarė — „iš filosofijos karalystės". „Ir iš tikrųjų tai, kas vadinama anglų filosofija, matyt, nenuėjo toliau atradimų, kuriuos padarė vadinamosios šviesios galvos, tokios kaip Bekonas ir Jumas" (p. 112).

Hegelis tai pasako šiais žodžiais:

„Bekonas iš tikrųjų yra tikras vadas ir atstovas to, kas Anglijoje vadinama filosofija ir toliau ko anglai tuo tarpu dar nėra nuėję" („Filosofijos istorija", III, p. 254).

Tuos, kuriuos „Štirneris" vadina „šviesiomis galvomis", Hegelis vadina (ten pat, p. 255) „apsišvietusiais pasauliečiais",— pastaruosius šventasis Maksas kartą paverčia net „vaiko sielos naivumu", nes anglų filosofai turi atstovauti *vaikui*. Dėl tos pačios vaikiškos priežasties „Bekonas neturėjo domėtis teologiniais klausimais ir pagrindiniais teiginiais", kad ir ką bekalbėtų jo veikalai (ypač knygos „Apie mokslų plėtotę", „Naujasis organonas" ir „Bandymai"[74]). Atvirkščiai, „vokiečių mintis... įžiūri... gyvenimą tik pačiame pažinime" (p. 112), nes ji yra *jaunuolis*. Ecce iterum Crispinus![75]

Kokiu būdu Štirneris paverčia Kartezijų vokiečių filosofu, skaitytojas gali pats pasižiūrėti „Knygos" 112 puslapyje.

D. Hierarchija

Jacques le bonhomme lig šiol dėstė istoriją, laikydamas ją tik abstrakčių minčių produktu,— arba, tiksliau, savo vaizdinių apie abstrakčias mintis produktu,— laikydamas ją pavaldžią šiems vaizdiniams, kurie visi galiausiai ištirpsta „Šventybėje". Šį „Šventybės", minties, Hegelio absoliutinės idėjos viešpatavimą empiriniam pasauliui jis toliau vaizduoja kaip dabartinį istorinį santykį, kaip šventųjų ideologų viešpatavimą nepašventintam pasauliui — kaip *hierarchiją*. Šioje hierarchijoje tai, kas anksčiau buvo pateikiama vienas *po* kito, egzistuoja vienas *greta* kito, taigi viena iš dviejų tokių koegzistuojančių vystymosi formų viešpatauja kitai. Tuo būdu jaunuolis viešpatauja vaikui, mongolas negrui, Naujasis žmogus Senovės žmogui, pasiaukojantis egoistas (citoyen) egoistui paprasta šio žodžio prasme (bourgeois) ir t. t.— žiūrėk „Senojo testamento ekonomiją".

„Daiktų pasaulio" „panaikinimas", kurį įvykdo „dvasios pasaulis", čia pasireiškia kaip „minčių pasaulio" „viešpatavimas" „daiktų pasauliui". Visai natūralu, kad viešpatavimas, kuris iš pat pradžios priklausė istorijoje „minčių pasauliui", jos pabaigoje vaizduojamas ir kaip realus, faktiškai egzistuojantis mąstančiųjų viešpatavimas — ir galiausiai, kaip mes pamatysime, kaip spekuliatyvinių filosofų viešpatavimas — daiktų pasauliui, taigi po to šventajam Maksui jau belieka stoti į kovą su ideologų mintimis bei pažiūromis ir jas įveikti, kad galėtų pasidaryti „daiktų pasaulio ir minčių pasaulio savininku".

„*Hierarchija yra minčių viešpatavimas*, dvasios viešpatavimas. Mes esame hierarchiški iki šios dienos, mes esame prispausti tų, kurie remiasi mintimis, o mintys"— kas gi nėra seniai to pastebėjęs?— „tai *Šventybė*" (p. 97). (Nuo priekaišto, kad jis visoje savo „Knygoje" kurias tik „mintis", t. y. „Šventybę", Štirneris pasirūpino apsiginti tuo, kad jis tikrai niekur joje nesukūrė nė vienos minties. Beje, Vigando žurnale jis priskiria sau „mąstymo virtuoziškumą", t. y., pagal jo aiškinimą, „Šventybės" fabrikavimo virtuoziškumą,— ir tam mes neprieštarausime.) — „Hierarchija yra *aukščiausias dvasios viešpatavimas*" (p. 467).— „*Viduramžių* hierarchija tebuvo silpna hierarchija, nes ji turėjo leisti, kad šalia jos nevaržomai egzistuotų visokiausias pasaulietinis barbariškumas" (tuojau paaiškės, „iš kur Štirneris taip gerai žino, ką turėjo daryti hierarchija"), „ir tik reformacija užgrūdino hierarchijos jėgą" (p. 110). „Štirneris" iš tikrųjų mano, kad „dvasių viešpatavimas niekuomet anksčiau nebuvo toks visuotinis ir visagalis", kaip po reformacijos; jis mano, kad šis dvasių viešpatavimas, „užuot atplėšęs religinį principą nuo meno, valstybės ir mokslo, atvirkščiai, visai iškėlė juos iš tikrovės į dvasios karalystę ir padarė religinius".

Ši pažiūra į naująją istoriją dar daugiau išplečia vis tą pačią spekuliatyvinės filosofijos iliuziją apie dvasios viešpatavimą istorijoje. Be to, ši vieta parodo, kaip tikintis Jacques le bonhomme visą laiką aklai vadovaujasi savąja iš Hegelio paimta ir tapusia jam tradicine pasaulėžiūra, kurią jis laiko *realiu pasauliu* ir šiuo pagrindu „kuria". Šioje vietoje galėtų atrodyti „savas" ir „vienintelis" tik požiūris apie dvasios viešpatavimą kaip apie *hierarchiją*,— ir čia mes vėl „įterpsime" trumpą „istorinį apmąstymą" apie Štirnerio „hierarchijos" kilmę.

Hegelis pasisako tokiais „pakeistais pavidalais" apie hierarchijos filosofiją:

„Mes matėme Platono „Valstybėje" tą idėją, kad valdyti turi filosofai; dabar" (katalikiškais viduramžiais) „yra atėjęs laikas, kai teigiama, kad *viešpatauti turi tai, kas dvasiška;* tačiau tai, kas dvasiška, įgavo tą prasmę, kad viešpatauti turi *dvasininkija, dvasininkai.* Vadinasi, tai, kas dvasiška, yra paversta ypatinga būtybe, individu" („Filosofijos istorija", III, p. 132).— „Tuo pačiu *dievas yra palikęs* tikrovę, žemiškąjį gyvenimą... nedaugelis atskirų individų yra *šventi,* visi kiti yra *nešventi*" (ten pat, p. 136). „Tai, kad dievas yra palikęs", tiksliau taip nusakoma: „Visos šios formos" (šeima, darbas, valstybės gyvenimas ir t. t.) „laikomos niekingomis, *nešventomis*" („Religijos filosofija", II, p. 343).— „Tai yra susijungimas su pasaulietiniu gyvenimu, kuris yra nesutaikytas, kuris yra *pasaulietinis gyvenimas, šiurkštus savyje*" (kitose vietose Hegelis šiam tikslui taip pat vartoja žodį „barbariškumas"; pavyzdžiui, plg. „Filosofijos istoriją", III, p. 136), „ir, kaip šiurkštus savyje, tėra *pajungiamas viešpatavimui*" („Religijos filosofija", II, p. 342, 343).— „Tuo būdu šis viešpatavimas" (katalikų bažnyčios hierarchija) „yra aistros viešpatavimas,— nors jis turi būti dvasinio prado viešpatavimas" („Filosofijos istorija", III, p. 134).— „*Bet tikras dvasios viešpatavimas* negali būti dvasios viešpatavimas ta prasme, kad tai, kas priešinga dvasiai, būtų jai pajungta" (ten pat, p. 131).—

„Tikroji prasmė yra ta, kad *dvasinis pradas kaip toks*" (pagal „Štirnerį"— „Šventybė") „turi būti *apsprendžiantis pradas, ir taip yra buvę iki mūsų laikų; antai* mes matome *prancūzų revoliucijoje*" (*sekdamas* Hegelį, tai mato ir „Štirneris"), „kad *viešpatauti turi abstrakti mintis*; sutinkamai su ja turi būti nustatomos valstybių konstitucijos ir įstatymai, ji turi sudaryti žmonių ryšius, ir žmonės turi suprasti, jog *tai, kam jie teikia reikšmės, yra abstrakčios mintys,* laisvė ir lygybė ir t. t." („Filosofijos istorija", III, p. 132). Tikras protestantizmo įgyvendinamas dvasios viešpatavimas, priešingai jo netobulai formai katalikiškoje hierarchijoje, toliau apibrėžiamas ta prasme, kad *„tai, kas pasaulietiška, yra sudvasinama savyje"* („Filosofijos istorija", III, p. 185); „kad tai, kas dieviška, realizuojama tikrovės srityje" (vadinasi, išnyksta katalikiškas supratimas, kad dievas yra palikęs tikrovę — „Religijos filosofija", II, p. 344); kad „prieštaravimas" tarp šventumo ir pasaulietiškumo „išsprendžiamas *dorovėje*" („Religijos filosofija", II, p. 343); kad *„dorovės institutai*" (santuoka, šeima, valstybė, įsigytas turtas ir t. t.) yra *„dieviški, š v e n t i*" („Religijos filosofija", II, p. 344). Šį tikrą dvasios viešpatavimą Hegelis išreiškia dviem formomis: *„Valstybė, vyriausybė, teisė, nuosavybė, civilinė santvarka*" (ir, kaip žinome iš kitų jo veikalų, taip pat menas, mokslas ir t. t.) — „visa tai yra *r e l i g i n i s   d a l y k a s*... pasireiškęs baigtinumo forma" („Filosofijos istorija", III, p. 185). Ir pagaliau šis religinio, dvasinio ir t. t. prado viešpatavimas formuluojamas kaip filosofijos viešpatavimas: „Dvasinio prado supratimas dabar" (XVIII amžiuje) „yra pačia savo esme pamatas, ir *todėl viešpatavimas yra atitekęs filosofijai*" („Istorijos filosofija", p. 440).

Tuo būdu Hegelis priskiria katalikiškajai viduramžių hierarchijai ketinimą „būti dvasios viešpatavimu" ir po to laiko ją ribota, netobula šio dvasios viešpatavimo forma, kurios užbaigimą jis įžiūri protestantizme ir jo tariamame tolesniame vystymesi. Kad ir kaip tai būtų neistoriška, vis dėlto Hegelis yra pakankamai istoriškas ir neišplečia „hierarchijos" *pavadinimo* už viduramžių ribų. Tačiau šventasis Maksas iš to paties Hegelio žino, kad vėlesnioji epocha yra ankstesniosios „tiesa", vadinasi, tobulo dvasios viešpatavimo epocha yra tiesa tos epochos, kurioje dvasia dar netobulai viešpatavo, tad protestantizmas yra hierarchijos tiesa, vadinasi — *tikroji hierarchija.* Bet kadangi tik *tikroji* hierarchija verta hierarchijos pavadinimo, tai aišku, kad viduramžių hierarchija turėjo būti „silpna"; ir Štirneriui nesunku tai įrodyti, nes anksčiau pateiktose ir šimtuose kitų Hegelio veikalų vietų kaip tik vaizduojamas dvasios viešpatavimo viduramžiais netobulumas. Štirneriui tereikėjo tai nurašyti, ir visa jo *„paties"* veikla čia buvo pakeisti žodžius „dvasios viešpatavimas" žodžiu „hierarchija". Paprastos išvados, kurią padarius dvasios viešpatavimas jam tiesiog virsta hierarchija, jis galėjo netgi visai nedaryti, kai vokiečių teoretikams buvo madinga pasekmę vadinti jos priežastimi ir pritaikyti, pavyzdžiui, teologijos kategoriją viskam, kas yra kilę iš teologijos ir dar nėra visai pasiekę šių teoretikų principų lygio,— pavyzdžiui, Hegelio spekuliacijai, Štrauso panteizmui ir t. t.,— triukas, labai paplitęs 1842 metais. Iš anksčiau nurodytų vietų taip pat išplaukia, kad Hegelis 1) prancūzų revoliuciją laiko nauja ir tobulesne šio dvasios viešpatavimo faze, 2) filosofus laiko XIX amžiaus pasaulio valdovais, 3) teigia, kad dabar tarp žmonių viešpatauja tik abstrakčios mintys, 4) kad jau jis santuoką, šeimą, valstybę, įsigytą turtą, civilinę santvarką, nuosavybę ir pan. laiko „dieviško ir švento prado įsikūnijimu", *„religiniais dalykais"* ir 5) kad *dorovė,* kaip pasaulietinis šventumas arba kaip pašvęstas pasaulietiškumas, vaizduojama kaip tobuliausioji ir paskutinė

dvasios viešpatavimo pasauliui forma,— vis tai yra dalykai, kuriuos *žodis į žodį* pakartoja „Štirneris".

Apie Štirnerio hierarchiją neverta daugiau kalbėti ir dėl jos ką nors įrodinėti. Nebent galima dar pasakyti, kodėl šventasis Maksas nurašinėjo Hegelį,— tačiau tai yra faktas, kuriam išaiškinti vėl reikalingi materialiniai faktai, ir todėl atsakyti į šį klausimą tegalima tiems, kurie pažįsta Berlyno atmosferą. Kitas klausimas — kaip susidarė Hegelio vaizdinys apie dvasios viešpatavimą; apie tai žiūrėk anksčiau.

Šventasis Maksas pasisavina Hegelio tezę apie pasaulinį filosofų viešpatavimą ir paverčia šį viešpatavimą hierarchija, pasitelkdamas be galo nekritišką savo lengvatikybę ir „dievišką" arba, atvirkščiai, bedievišką nemokšiškumą, kuris pasitenkina vien istorijos „peržvelgimu" (t. y. *paviršutinišku* Hegelio pateikiamų istorinių duomenų *peržiūrėjimu),* neapsunkindamas savęs daugelio „daiktų" apie istoriją „žinojimu". Apskritai jis, tur būt, bijojo, kad, pradėjęs „mokytis", jau nebegalės „šalinti ir naikinti" (p. 96) ir tuo būdu paskęs „tuščiame kenksmingų vabzdžių plušėjime",— gana rimta priežastis „nepereiti" prie savo paties nemokšiškumo „pašalinimo ir panaikinimo".

Kai pirmą kartą kuriama, kaip kad darė Hegelis, tokia konstrukcija visai istorijai ir dabartiniam pasauliui visa jo apimtimi, tai neįmanoma padaryti be gausių pozityvių žinių, neįsigilinus bent vietomis į empirinę istoriją, be didelės energijos ir įžvalgumo. Ir atvirkščiai, jei pasitenkinama jau esamos kito sukurtos konstrukcijos panaudojimu ir jos perdirbimu savo paties tikslams, pateikiant šiai „savo" pažiūrai patvirtinti atskirus pavyzdžius (sakysim, negrus ir mongolus, katalikus ir protestantus, prancūzų revoliuciją ir t. t.),— būtent tai ir daro mūsų kovotojas prieš Šventybę,— tai šiuo atveju visai nereikia pažinti istorijos. Viso tokio panaudojimo rezultatas būtinai esti komiškas; komiškiausia, kai iš praeities staiga peršokama į betarpiškiausią dabartį; tokio reiškinio pavyzdį mes jau matėme samprotavimuose apie „keistuoliškumą".

Kai dėl tikros viduramžių hierarchijos, tai čia tepastebėsime, kad liaudžiai, plačiosioms žmonių masėms, jos nebuvo. Plačiosioms masėms tebuvo tik feodalizmas, o hierarchija egzistavo tik tiek, kiek ji pati buvo arba feodalizmas, arba antifeodališkumas (feodalizmo ribose). Paties feodalizmo pagrindas yra grynai empiriniai santykiai. Hierarchija ir jos kovos su feodalizmu (tam tikros klasės ideologų kovos prieš pačią šią klasę) tėra feodalizmo ir paties feodalizmo sąlygomis kilusių bei vykstančių kovų ideologinė išraiška; šioms kovoms priklauso ir feodališkai organizuotų nacijų savitarpio kovos. Hierarchija yra ideali feodalizmo forma; feodalizmas yra politinė viduramžinių gamybos ir bendravimo santykių forma. Taigi feodalizmo kovą prieš hierarchiją tegalima išaiškinti, tik atskleidus šiuos praktinius, materialinius santykius; pastaruoju atveju savaime dingsta visas ligšiolinis istorijos supratimas, kuris aklai priėmė viduramžių iliuzijas ir ypač tas iliuzijas, kurias iškėlė vienas prieš kitą imperatorius ir popiežius, tarp savęs kovodami.

Kadangi šventasis Maksas tik paverčia Hegelio abstrakcijas apie viduramžius ir hierarchiją „prašmatniais žodžiais ir skurdžiomis mintimis", tai mums nėra reikalo plačiau kalbėti apie tikrąją, istorinę hierarchiją.

Jau iš to, kas išdėstyta, aišku, kad triuką galima ir apversti, būtent — katalikybę galima suprasti ne tik kaip parengiamąją tikrosios hierarchijos pakopą, bet ir kaip jos paneigimą; pastaruoju atveju katalikybė = dvasios paneigimas, ne-dvasia, jutimiškumas, ir tuomet atsiranda didysis mūsiškio Jacques le bonhomme teiginys, kad *jėzuitai* „Mus išgelbėjo nuo jutimiškumo *smukimo* ir *žuvimo*" (p. 118). Kas būtų „Mums" nutikę, jeigu jutimiškumas vis dėlto būtų „žuvęs", mes nesužinome. „Štirneriui" neegzistuoja visas materialinis judėjimas, pradedant nuo XVI amžiaus, kuris ne tik išgelbėjo „Mus" nuo jutimiškumo „smukimo", bet, atvirkščiai, kur kas labiau išugdė „jutimiškumą",— visa tai sukūrė jėzuitai. Tarp kita ko, palyginkite Hegelio „Istorijos filosofiją", p. 425.

Perkeldamas senąjį kunigų viešpatavimą į naujuosius laikus, šventasis Maksas tuo išaiškino naujuosius laikus kaip *„klerikalizmą"*; vėliau, nagrinėdamas, kuo šis perkeltas į naujuosius laikus kunigų viešpatavimas skiriasi nuo senojo kunigų viešpatavimo viduramžiais, jis vaizduoja jį kaip ideologų viešpatavimą, kaip *„mokinystės dvasią"*. Tuo būdu klerikalizmas = hierarchija kaip dvasios viešpatavimas, mokinystės dvasia = dvasios viešpatavimas kaip hierarchija.

Šį paprastą perėjimą prie klerikalizmo — kuris anaiptol nėra perėjimas — „Štirneris" atlieka, darydamas tris sunkius pakeitimus.

Pirma, „klerikalizmo sąvoką" jis „randa" kiekviename, „kuris gyvena kokiai nors didžiai idėjai, teisiajam reikalui" (vis tas pat teisusis reikalas!), „kokiam nors mokymui ir t. t."

Antra, Štirneris „susiduria" savo iliuzijų pasaulyje su „sena pasaulio iliuzija", pasaulio, „kuris dar neišmoko išsiversti be klerikalizmo", būtent — „gyventi ir kurti tam tikros *idėjos* vardan ir t. t."

Trečia, „tai yra idėjos arba klerikalizmo viešpatavimas", būtent: „pvz." (pavyzdžiui!), „Robespjeras, Sen-Žiustas ir t. t." (ir taip toliau!) „buvo gryni kunigai" ir pan. Vadinasi, visi trys pakeisti pavidalai, kuriuose klerikalizmas yra „rastas", „aptiktas" ir „pašauktas" (visa tai 100 puslapyje), teišreiškia tai, ką šventasis Maksas jau ne kartą anksčiau mums yra sakęs, būtent — dvasios, idėjos, Šventybės viešpatavimą „gyvenimui" (ten pat).

Tuo būdu primetęs istorijai „idėjos viešpatavimą arba klerikalizmą", šventasis Maksas, aišku, nesunkiai gali vėl atrasti šį „klerikalizmą" visoje ligšiolinėje istorijoje ir tuo pačiu pavaizduoti, „pvz., Robespjerą, Sen-Žiustą ir t. t." kaip kunigus ir sutapatinti juos su Inokentijumi III ir Grigaliumi VII; taip bet koks vieninteliškumas išnyksta Vienintelio akivaizdoje. Juk iš tikrųjų visa tai tėra skirtingi *vardai*, skirtingi drabužiai *vieno* asmens, „Klerikalizmo", kuris nuo krikščionybės pradžios kūrė visą istoriją. Kokiu būdu, taip suprantant istoriją, „visos karvės tampa žalos", nes visi istoriniai skirtumai „panaikinami" ir „išnyksta" „klerikalizmo sąvokoje",— apie tai šven-

tasis Maksas mums tuojau duoda pritrenkiantį pavyzdį: „pvz., Robespjeras, Sen-Žiustas ir t. t." Čia iš pradžių nurodomas Robespjeras kaip Sen-Žiusto „pavyzdys", o Sen-Žiustas — kaip Robespjero „ir taip toliau" pavyzdys. Po to sakoma: „Prieš šiuos šventųjų interesų atstovus stovi ištisas nesuskaičiuojamų „asmeninių", pasaulietinių interesų pasaulis". Kas gi stovėjo prieš juos? Žirondistai ir termidorininkai, kurie nuolat kaltino juos, tikruosius revoliucinės jėgos, t. y. *vienintelės* tikrai revoliucinės klasės, „nesuskaičiuojamos" masės atstovus (žr., „pvz.", R. Levasero „Memuarus" „ir t. t.", „t. y." Nugarės „Kalėjimų istoriją", Barerį, Du laisvės[76] (ir prekybos) draugus; Mongajaro „Prancūzijos istoriją", ponios Rolan „Kreipimąsi į palikuonis", Ž. B. Luvės „Memuarus" ir net šlykščias Boljės „Istorines apybraižas" ir t. t. ir t. t., taip pat visų revoliucijos tribunolo posėdžių protokolus „ir t. t."),— kurie juos kaltino „šventųjų interesų", konstitucijos, laisvės, lygybės, žmogaus teisių, respublikonizmo, teisės, sainte propriété* pažeidimu, „pvz.", valdžių suskirstymo, žmoniškumo, dorovės, nuosaikumo „ir t. t." pažeidimu. Prieš juos stovėjo visi *kunigai,* kaltinę juos visų svarbiausių ir antraeilių religijos ir moralės katekizmo punktų pažeidimu („pvz.", žr. M. R. „Revoliucijos meto Prancūzijos dvasininkų istoriją", Paryžius, prekiautojas katalikiškomis knygomis, 1828 „ir t. t."). Istorinį biurgerio komentarą, kad règne de la terreur**, „pvz., Robespjeras, Sen-Žiustas ir t. t." kirto galvas honnêtes gens*** (žiūrėk, „pvz.", nesuskaičiuojamus naivaus p. *Peltjės* raštus, *Monžua* „Robespjero sąmokslą" „ir t. t."),— šį komentarą šventasis Maksas išreiškia tokiu pakeitimu: „Kadangi revoliuciniai kunigai arba mokytojai tarnavo *Žmogui,* jie kirto galvas *žmonėms".* Aišku, tai išvaduoja šventąjį Maksą nuo sunkios pareigos tarti bent „vienintelį" žodelį apie tikrąsias, empirines galvų kirtimo priežastis, pagrįstas labiausiai pasaulietiniais interesais, tiesa, ne biržos spekuliantų, o „nesuskaičiuojamos" masės interesais. Vienas ankstesnis „kunigas", *Spinoza,* nesidrovėjo dar XVII amžiuje būti „griežtu" šventojo Makso „mokytoju" ir pareiškė: „Nemokšiškumas nėra argumentas". Todėl šventasis Maksas taip nekenčia kunigo Spinozos, kad stoja už jo antikunigą, kunigą *Leibnicą,* ir visiems tokiems stebinantiems reiškiniams, kaip, „pvz.", terorizmas, galvų kirtimas „ir t. t.", sukuria „pakankamą pagrindą", kurį būtent sudaro tai, kad „dvasiniai žmonės įsikalė kažką tokio į galvą" (p. 98).

Palaimintasis Maksas, kuris viskam rado pakankamą pagrindą („Aš dabar radau pagrindą, kuris amžiams įtvirtino Mano inkarą", ir ne kur kitur, kaip tik, „pvz.", idėjoje, „pvz., Robespjero, Sen-Žiusto ir t. t." „klerikalizme" „ir t. t.", Žorž Sand, Prudonas, skaisčioji Berlyno siuvėja ir pan.), „nekaltina buržuazijos klasės, kad ji pasiklausė savo egoizmo, kokio dydžio erdvę galima duoti revoliucinei *Idėjai".* Šventajam Maksui „revoliucinė *Idėja",* įkvėpusi 1789 metais

* — šventosios nuosavybės. *Red.*

** — viešpataujant terorui. *Red.*

*** — padoriems žmonėms. *Red.*

habits bleus* ir honnêtes gens, yra ta pati, kaip ir 1793 metų sankiulotų „idėja", *ta pati* idėja, dėl kurios tariamasi, ar galima jai „duoti erdvės",— tačiau šiuose Makso samprotavimuose visai „neduodama erdvės" jokiai „idėjai".

Dabar mes prieiname prie šiuolaikinės hierarchijos, prie idėjos viešpatavimo kasdieniniame gyvenime. Visa antroji „Knygos" dalis perpildyta kovos prieš šią „hierarchiją". Todėl mes plačiai ją nagrinėsime, tik kalbėdami apie šią antrąją dalį. Bet kadangi šventasis Maksas jau čia, kaip ir skirsnyje apie „keistuoliškumą", iš anksto mėgaujasi savo idėjomis ir kartoja pradžioje vėlesnius dalykus, kaip ir, kalbėdamas apie vėlesnius dalykus, kartoja pradžią, mes privalome jau dabar pateikti keletą jo hierarchijos pavyzdžių. Jo knygų kūrimo metodas yra vienintelis „egoizmas", randamas visoje jo knygoje. Jo paties pomėgis yra atvirkščiai proporcingas skaitytojo pomėgiui.

Kadangi biurgeriai reikalauja mylėti *savo* karalystę, savo režimą, tai, pasak Jacques le bonhomme, jie nori „sukurti meilės karalystę žemėje" (p. 98). Kadangi jie reikalauja gerbti savo viešpatavimą ir šio viešpatavimo santykius, vadinasi, nori uzurpuoti viešpatavimą pagarbai, tai jie, pasak to paties prasčiokėlio, reikalauja, kad apskritai viešpatautų Pagarba, pagarbą jie laiko juose gyvenančia šventąja dvasia (p. 95). Iškreiptą formą, kuria šventeiviška ir veidmainiška buržua ideologija vaizduoja savo atskirus interesus kaip visuotinius interesus, Jacques le bonhomme, kurio tikėjimas įstengtų išjudinti iš vietos kalnus, laiko tikruoju, pasaulietiniu buržuazinio pasaulio pagrindu. Kodėl ši ideologinė apgaulė įgauna mūsų šventajam kaip tik tokią formą, mes pamatysime, kalbėdami apie „politinį liberalizmą".

Šventasis Maksas pateikia mums naują pavyzdį 115 puslapyje, kalbėdamas apie šeimą. Jis pareiškia, kad nors ir labai lengva emancipuotis nuo savo šeimos viešpatavimo, tačiau „atsisakymas klausyti lengvai sukelia sąžinės graužimą", todėl žmonės tvirtai laikosi šeimos meilės, šeimos sąvokos, tuo būdu įgydami „šventąją šeimos sąvoką", „Šventybę" (p. 116).

Mūsų gerasis vyrukas vėl mato Šventybės viešpatavimą ten, kur viešpatauja grynai empiriniai santykiai. Buržua žiūri į savo režimo institutus, kaip žydas į įstatymą: jis apeina juos, kiek tai pavyksta padaryti kiekvienu atskiru atveju, bet nori, kad visi kiti jų laikytųsi. Jei visi buržua masiškai ir iš karto pradėtų nesilaikyti buržuazinių institutų, tai jie nustotų buvę buržua,— žinoma, toks elgesys jiems neateina į galvą ir jokiu būdu nepriklauso nuo jų noro ar valios. Ištvirkęs buržua apeina santuoką ir slapta laužo santuokos ištikimybę; pirklys apeina nuosavybės institutą: spekuliuodamas, sukeldamas bankrotus ir t. t., jis atima iš kitų nuosavybę; jaunas buržua pasidaro nepriklausomas nuo savo paties šeimos, kai gali tai padaryti,— jis praktiškai panaikina sau šeimą. Tačiau santuoka, nuosavybė, šeima lieka teoriškai nepaliestos, nes praktiškai jos yra pagrindai, kuriais remiasi buržuazijos viešpatavimas,

* — mėlynuosius frakus. *Red.*

nes jos savo buržuazine forma yra sąlygos, kurių dėka buržua yra buržua,— lygiai kaip įstatymas, kuris nuolat apeinamas, padaro religingą žydą religingu žydu. Ši buržua pažiūra į savo gyvenimo sąlygas įgauna vieną jos visuotinių formų buržuazinio moralumo pavidalu. Iš viso negalima kalbėti apie šeimą *„kaip tokią"*. Istoriškai buržuazija suteikia šeimai buržuazinės šeimos pobūdį, kurioje nuobodulys ir pinigai yra jungianti gija ir kuriai savybingas taip pat buržuazinis šeimos pakrikimas, netrukdantis pačiai šeimai ir toliau egzistuoti. Jos nešvarų egzistavimą atitinka šventas požiūris į ją oficialioje frazeologijoje ir visuotiniame veidmainiškume. Kur šeima *tikrai* panaikinta, pavyzdžiui, tarp proletarų, ten yra kaip tik atvirkščiai, negu mano „Štirneris". Ten šeimos sąvokos visai nėra, bet užtat vietomis neabejotinai pasitaiko palankumas šeimai, pagrįstas labai realiais santykiais. XVIII amžiuje šeimos sąvoką panaikino filosofai, nes tikroji šeima jau buvo pradėjusi irti civilizacijos viršūnėje. Nutrūko vidinis šeimos ryšys, suiro atskiros dalys, iš kurių komponuojama šeimos sąvoka, pavyzdžiui, klusnumas, pietetas, santuokinė ištikimybė ir t. t.; tačiau realusis šeimos kūnas, turtinis santykis, santykis, pašalinantis kitas šeimas, priverstinis gyvenimas drauge — santykiai, kuriuos sąlygojo jau vaikų buvimas, šiuolaikinių miestų struktūra, kapitalo susidarymas ir t. t.,— visa tai išliko, nors ir su gausiais pažeidimais, nes būtiną šeimos egzistavimą apsprendžia šeimos ryšys su gamybos būdu, kuris nepriklauso nuo buržuazinės visuomenės valios. Šis neišvengiamumas ryškiausiai pasireiškė prancūzų revoliucijos metu, kai įstatymas akimirkai buvo beveik visai panaikinęs šeimą. Šeima tebeegzistuoja net XIX amžiuje, tik jos irimo procesas pasidarė dar labiau visuotinis, ir tai sukėlė ne požiūris į šeimą, o dar labiau išsivysčiusi pramonė ir konkurencija; šeima vis dar tebeegzistuoja, nors jos suirimą jau seniai yra paskelbę prancūzų ir anglų socialistai, ir per prancūzų romanus tai pagaliau yra pasiekę ir vokiškuosius bažnyčios tėvus.

Dar vienas idėjos viešpatavimo kasdieniniame gyvenime pavyzdys. Kadangi mokytojai dėl jų menkų algų gali guostis šventumu to reikalo, kuriam jie tarnauja (tai tegalima tik Vokietijoje), tai Jacques le bonhomme tikrai tiki, kad ši frazeologija yra jų nedidelio atlyginimo priežastis (p. 100). Jis tiki, kad „Šventybė" turi dabartiniame buržuaziniame pasaulyje tikrąją piniginę vertę, jis tiki, kad „Šventybės" panaikinimas taip galėtų padidinti skurdžias Prūsijos valstybės lėšas (apie tai, be kita ko, plg. Brauningą[77]), kad kiekvienas kaimo mokytojas staiga galėtų būti apmokamas kaip ministras.

Tai yra nesąmonės hierarchija.

„Paskutinis šios didingos" hierarchijos „katedros akmuo", kaip sako didysis Micheletas, „kartais" yra „Kažko" darbas.

„*Kartais* žmonės skirstomi į dvi klases, į apsišvietusius ir neapsišvietusius". (Kartais beždžionės skirstomos į dvi klases, į uodeguotas ir beuodeges.) „Pirmieji domėjosi, kiek jie buvo verti savo vardo, mintimis, dvasia". Jie „pokrikščioniškuoju laikotarpiu viešpatavo ir reikalavo už savo mintis... pagarbos". Neapsišvietę (gyvulys, vaikai, negras) yra „bejėgiai" prieš mintis ir „yra jų užvaldomi. Tokia hierarchijos prasmė".

„Vadinasi, apsišvietę"* (jaunuolis, mongolas, Naujasis žmogus) vėl domisi tik „Dvasia", grynąja mintimi ir t. t., jie yra metafizikai iš profesijos ir galiausiai — hegelininkai. „Todėl" „neapsišvietę"* yra nehegelininkai. Be abejo, Hegelis buvo „labiausiai apsišvietęs"* hegelininkas, ir todėl jame „aiškiai pasireiškė, kaip būtent labiausiai apsišvietęs žmogus ilgisi daiktų". Reikalas yra tas, kad „apsišvietęs" bei „neapsišvietęs" ir savyje kiekvienas susiduria vienas su kitu, taip pat kiekviename žmoguje „neapsišvietęs" susiduria su „apsišvietusiu". O kadangi Hegelis labiausiai ilgisi daiktų, vadinasi, to, kas yra „neapsišvietusio" dalia, tai čia taip pat paaiškėja, kad „labiausiai apsišvietęs" žmogus kartu yra ir „labiausiai neapsišvietęs". „Čia" (Hegeliui) „tikrovė turi pilnutinai atitikti mintį, ir jokia sąvoka neturi būti nereali". Tai reiškia: čia paprastas tikrovės supratimas turi pilnutinai įgauti savo filosofinę išraišką, tačiau Hegelis, atvirkščiai, šiuo atveju įsivaizduoja, kad, „vadinasi", kiekviena filosofinė išraiška susikuria ją atitinkančią tikrovę. Hegelio iliuziją apie savo filosofiją Jacques le bonhomme laiko grynu Hegelio filosofijos pinigu.

Hegelio filosofija, kuri hegelininkų viešpatavimo nehegelininkams metu apvainikuoja hierarchiją, dabar užkariauja paskutinę pasaulinę karalystę.

„Hegelio sistema buvo didžiausia mąstymo *despotija* ir *patvaldystė*, dvasios *visagalybė*" (p. 97).

Tuo būdu mes čia patenkame į Hegelio filosofijos dvasių karalystę, kuri tęsiasi nuo Berlyno ligi Halės ir Tiubingeno, į dvasių karalystę, kurios istoriją yra parašęs ponas Bairhoferis, o reikiamą statistinę medžiagą surinkęs didysis Micheletas.

Pasiruošimas šiai dvasių karalystei buvo prancūzų revoliucija, kuri *„nieko kito* ir nepadarė, kaip tik *daiktus* pavertė *daiktų vaizdiniais*" (p. 115; plg. anksčiau Hegelį apie revoliuciją, p. [162—163]). *„Šitaip* žmonės liko valstybės piliečiais" (tiesa, „Štirneris" tai yra pasakęs anksčiau, bet juk „Štirneris sako ne tai, ką jis mano, o ką jis mano — neįmanoma išreikšti", Vigandas, p. 149) ir „gyveno *refleksija,* turėdami tam tikrą objektą, apie kurį *reflektavo,* kurį" (per appos.**) „didžiai gerbė ir kurio bijojo". Vienoje vietoje 98 puslapyje „Štirneris" sako: „Kelias į pragarą yra grįstas gerais norais", o mes pasakysime: kelias į Vienintelį yra grįstas blogomis išvadomis, priedėliais, kurie jam yra iš kinų pasiskolintos „dangaus kopėčios", „objektyviojo prado lynas" (p. 88), ant kurio jis atlieka savuosius „blusos šuolius". Po viso to „naujajai filosofijai *arba* naujiesiems laikams"— o nuo dvasių karalystės atsiradimo naujieji laikai ir *yra* ne kas kita, kaip naujoji filosofija,— buvo nesunku „paversti egzistuojančius objektus įsivaizduojamais, t. y. sąvokomis" (p. 114),— šio darbo tęsėjas ir yra šventasis Maksas.

Mes matėme, kaip mūsų liūdnojo vaizdo riteris dar „prieš atsiradus kalnams", kuriuos jis paskiau išjudino savo tikėjimu iš vietos,

* Originale berlyniečių tarme (Jebildeten, Unjebildeten, allerjebildetste). *Red.*
** — panaudojus priedėlį. *Red.*

dar savo knygos pradžioje kiek įkabindamas lėkė į didįjį savo „didingosios katedros" tikslą. Jo „asiliukas"— šį vaidmenį atlieka priedėlis — vos spėjo kilnoti kojas; pagaliau dabar, p. 114, mūsų riteris pasiekė savo tikslą ir, galingojo „arba" padedamas, pavertė *naujuosius laikus naująja filosofija.*

Tuo pačiu senovė (t. y. senieji ir naujieji, negriškieji ir mongoliškieji, o iš tikrųjų tik prieštirneriškieji laikai) „yra pasiekusi savo galutinį tikslą". Dabar mes galime atskleisti paslaptį, kodėl šventasis Maksas visą pirmąją savo knygos dalį pavadino „Žmogus" ir visą savo stebuklų, šmėklų ir riterių istoriją pavaizdavo kaip „Žmogaus" istoriją. Žinoma, žmonių idėjos ir mintys buvo idėjos ir mintys apie save ir savo santykius, buvo jų supratimas apie *save*, apie žmones *apskritai*, nes tai buvo ne vien atskiro asmens, bet atskiro asmens, susijusio su visa visuomene, supratimas — ir apie visą visuomenę, kurioje žmonės gyveno. Nuo jų nepriklausomos sąlygos, kuriomis jie gamino savo gyvenimą, su jomis susijusios būtinos bendravimo formos ir viso to sąlygojami asmeniniai ir socialiniai santykiai,— kiek juos išreiškė mintys,— turėjo įgauti idealių sąlygų ir būtinų santykių formą, t. y. pasireikšti sąmonėje kaip apibrėžimai, kurie kyla iš žmogaus *kaip tokio* sąvokos, iš žmogaus esmės, iš žmogaus prigimties, iš žmogaus *apskritai*. Tai, kas buvo žmonės, kas buvo jų santykiai, atsirado sąmonėje kaip žmogaus *kaip tokio*, jo gyvenimo būdų arba jo artimiausių loginių apibrėžimų vaizdinys. Ir štai po to, kai ideologai padarė prielaidą, kad idėjos ir mintys lig šiol valdė istoriją, kad šių idėjų ir minčių istorija ir yra vienintelė lig šiol buvusi istorija, kai jie pradėjo vaizduotis, kad tikrieji santykiai prisiderino prie žmogaus *kaip tokio* ir jo idealių santykių, t. y. loginių apibrėžimų, kai jie apskritai žmonių požiūrio į save istoriją pavertė jų tikrosios istorijos pagrindu,— po viso to nebuvo nieko lengvesnio, kaip sąmonės, idėjų, Šventybės, nusistovėjusių pažiūrų istoriją pavadinti „Žmogaus" istorija ir pakeisti ja tikrąją istoriją. Nuo visų savo pirmtakų šventasis Maksas tesiskiria tuo, kad jis *nieko* neišmano apie šiuos vaizdinius,— net juos savavališkai izoliavus nuo tikrojo gyvenimo, kurio produktas jie buvo,— ir visa jo niekinga kūryba tėra tai, kad jis, kopijuodamas Hegelio ideologiją, parodo, jog nežino net kopijuojamo originalo.— Jau iš to aišku, kokiu būdu jis gali priešpastatyti savo fantazijai apie Žmogaus istoriją tikrojo individo *Vienintelio* forma istoriją.

Vienintelė istorija pradžioje vyksta stoikų mokykloje Atėnuose, po to beveik ištisai Vokietijoje ir pagaliau Kupfergrabeno krantinėje[78] Berlyne, kur yra pasistatęs savo pilį „naujosios filosofijos arba naujųjų laikų" despotas. Jau iš to matyti, apie kokį išimtinai nacionalinį ir vietinį reikalą čia yra kalbama. Vietoj visuotinės istorijos šventasis Maksas pateikia keletą, be to, labai skurdžių ir neteisingų, aiškinimų apie *vokiečių* teologijos ir filosofijos istoriją. Jei mes kitą kartą, atrodo, ir paliekame Vokietiją, tai ir šiuo atveju vienintelis tikslas yra teigti, kad kitų tautų veikla ir mintys, pavyzdžiui, prancūzų revoliucija, „pasiekia savo galutinį tikslą" Vokietijoje, ir būtent Kupfergrabeno krantinėje. Pateikiami tik na-

cionaliniai vokiečių faktai, jie dėstomi ir aiškinami nacionaliniu vokišku būdu, ir rezultatas visada gaunamas nacionalinis vokiškas. Bet ir tai dar ne viskas. Mūsų šventojo galvosena ir išsilavinimas yra ne tik vokiški, bet ir kiaurai berlynietiški. Hegelio filosofijai skiriamas vaidmuo yra tas pat, kurį ji atlieka Berlyne, ir Štirneris suplaka Berlyną su pasauliu ir pasaulio istorija. „Jaunuolis" yra berlynietis; knygoje nuolat sutinkami gerieji biurgeriai yra Berlyno filisteriai, nuolatiniai alinių lankytojai. Remiantis tokiomis prielaidomis, tegalima gauti rezultatą, apribotą siaurų nacionalinių ir vietinių rėmų. „Štirneris" ir visa jo filosofinė kompanija, kurioje jis yra silpniausias ir tamsiausias, tėra praktinis šauniojo Hofmano fon Faleraslebeno šaunių eilėraštukų komentaras:

Tik Vokietijoj, tik Vokietijoj
Gyvent norėčiau amžinai[79].

Vietinė berlynietiška mūsų šauniojo šventojo išvada, kad pasaulis „yra visas pasibaigęs" Hegelio filosofijoje, dabar įgalina jį be didelių išlaidų įkurti savo „paties" pasaulinę karalystę. Hegelio filosofija yra viską pavertusi mintimis, Šventybe, vaiduokliu, dvasia, dvasiomis, šmėklomis. Su jomis „Štirneris" ir kovos, savo vaizduotėje jas įveiks ir ant jų lavonų įkurs savo „paties" „vienintelę" „kūnišką-ją" pasaulinę karalystę, pasaulinę „vientiso žmogaus" karalystę.

„Nes mūsų *kova* yra *ne prieš kūną ir kraują*, bet prieš kunigaikščius ir valdžias, prieš šių tamsybių *pasaulio valdovus*, prieš *piktumo dvasias* padangėse" (Laiškas efeziečiams, 6, 12).

Dabar „Štirneris" „kojas apsiavė pasiryžimu" kovoti su mintimis. Jam nereikia „griebtis" „tikėjimo skydo", nes jis niekuomet nebuvo paleidęs jo iš rankų. Apsiginklavęs nelaimės „šalmu" ir neprotingumo „kalaviju" (plg. ten pat), jis žygiuoja į mūšį. „Taip pat buvo jam duota kariauti prieš šventuosius", bet jam nebuvo duota juos „nugalėti" (Jono apreiškimas, 13, 7).

5. Laimingas savo konstrukcija „Štirneris"

Dabar mes vėl esame toje pačioje vietoje, kurioje buvome, kai 19 puslapyje buvo kalbama apie jaunuolį, virtusį vyru, ir 90 puslapyje — apie mongolišką kaukazietį, kuris virto kaukazišku kaukaziečiu ir „atrado patį save". Taigi mes matome, kaip paslaptingas individas, kurio „sunkias gyvenimo kovas" mums rodo šventasis Maksas, trečią kartą atranda save. Tik dabar visa istorija jau yra praeityje, ir mes, atsižvelgdami į gausią mūsų apdorotą medžiagą, turime mesti retrospektyvų žvilgsnį į milžinišką pražudyto Žmogaus lavoną.

Kai šventasis Maksas, jau seniai užmiršęs savo istoriją, viename tolesnių puslapių teigia, kad „genialumas nuo seno laikomas naujų pasaulinių istorinių kūrinių kūrėju" (p. 214), tai mes jau žinome, kad bent *jo* istorijai to negali prikišti net pikčiausi jo priešai, nes joje visai nefigūruoja asmenybės, jau nekalbant apie genijus, o aptinkamos tik suakmenėjusios mintys luošės ir Hegelio vilkolakiai.

Repetitio est mater studiorum*. Šventasis Maksas, išdėstęs visą savąją „filosofijos arba laiko" istoriją, tik ieškodamas progos pateikti keletą paviršutiniškų etiudų apie Hegelį, pagaliau dar kartą pakartoja visą savo vienintelę istoriją. Tačiau jis tai daro, nukrypdamas į gamtos mokslo istoriją, ir tuo būdu pateikia mums svarbių paaiškinimų apie „vienintelį" gamtos mokslą; šis nukrypimas susijęs su tuo, kad kiekvieną kartą, kai „pasaulis" turi jam atlikti svarbų vaidmenį, jis čia pat virsta *gamta*. „Vienintelis" gamtos mokslas iš karto pradedamas jo bejėgiškumo pripažinimu. Jis nagrinėja ne tikrąjį pramonės ir gamtos mokslo sąlygojamą žmogaus santykį su gamta, o skelbia jo fantastinį santykį su gamta. „Kaip maža gali įveikti žmogus! Jis turi leisti saulei judėti savo orbita, jūrai — banguoti, kalnams — stiebtis į padangę" (p. 122). Šventasis Maksas, kaip ir visi šventieji, mėgsta stebuklus, tačiau pats įstengia padaryti tik loginį stebuklą. Todėl jis pyksta, kad negali priversti saulės šokti kankaną, jis sielvartauja, kad nepajėgia nuraminti jūros, jis piktinasi, kad turi leisti kalnams stiebtis į padangę. Nors 124 puslapyje pasaulis jau senovės pabaigoje tampa „proziškas", tačiau mūsų šventajam jis tebėra be galo neproziškas. Jam vis tebejuda savo orbita „saulė", o ne žemė, ir jam skaudu, kad jis negali à la Jozuė įsakyti: „Saule, sustok!" Štirneris 123 puslapyje atranda, kad senovės pabaigoje „dvasia" ėmė „vėl veržliai kunkuliuoti ir putoti, nes jos viduje atsirado *dujos*" (dvasios), „ir, nustojus veikti kylančiam iš išorės *mechaniniam impulsui,* savo nuostabų žaidimą pradėjo žadinamos iš vidaus *cheminės įtampos*".

Šioje frazėje glūdi svarbiausieji duomenys „vienintelės" gamtos filosofijos, kuri jau ankstesniame puslapyje priėjo išvadą, kad gamta žmogui yra „neįveikiama". Pasaulietinė fizika nieko nežino apie mechaninį impulsą, kuris nustoja veikęs,— šis atradimas yra ištisai *vienintelės* fizikos nuopelnas. Pasaulietinė chemija nežino „dujų", žadinančių „chemines įtampas", ir dargi „iš vidaus". Dujos, esančios naujuose junginiuose, naujuose cheminiuose santykiuose, nesužadina jokių „įtampų", o galiausiai atleidžia įtampas, nes jos pereina į lašelinį agregatinį būvį ir tuo smarkiai sumažina savo tūrį, pasidarydamos mažesnės kaip viena tūkstantoji jų pirmesnio dydžio. Jei šventasis Maksas jaučia savo paties „viduje" „dujų" sužadintas „įtampas", tai yra grynai „mechaniniai impulsai" ir jokiu būdu ne „cheminės įtampos"; jie atsiranda tam tikriems mišiniams dėl fiziologinių priežasčių chemiškai virstant kitais; šiuo atveju dalis sudėtinių ankstesnio mišinio elementų tampa dujiniais, todėl įgauna didesnį tūrį ir, nesant laisvos erdvės, duoda į išorę „mechaninį impulsą" arba spaudimą. Kad šios nesančios „cheminės įtampos" „žaidžia" šventojo Makso „viduje" — šįkart kaip tik jo *galvoje* — be galo „nuostabų žaidimą", „tai mes matome iš to vaidmens", kurį jos atlieka „vieninteliame" gamtos moksle. Beje, šventasis Maksas galėtų daugiau nebeslėpti nuo pasaulietinių gamtininkų, kokią beprasmybę jis vadina beprotiškais žodžiais „cheminės įtampos", be

* — Kartojimas yra mokslų motina. *Red.*

to dar „sužadinamos viduje" (lyg „mechaninis impulsas", veikiantis skrandį, taip pat jo „nežadintų viduje").

„Vienintelis" gamtos mokslas buvo parašytas tik todėl, kad šįkart šventasis Maksas negalėjo prideramai paliesti Senovės žmonių, netaręs kartu keleto žodžių apie „daiktų pasaulį", apie gamtą.

Senovės žmonės, įtikinėja čia mus Štirneris, senovės pasaulio pabaigoje virsta grynais stoikais, „kurių negali išvesti iš kantrybės *joks* pasaulio žlugimas" (tad kiek gi kartų jis turi žlugti?) (p. 123). Tuo būdu Senovės žmonės tampa kinais, kurių taip pat „negali nukelti iš jų ramybės dausų joks nenumatytas atsitikimas" (arba prasimanymas) (p. 88). Jacques le bonhomme netgi rimtai tiki, kad į senovės pabaigą „nustojo veikti iš išorės kylantis mechaninis impulsas". Kiek tai atitinka tikrąją romėnų ir graikų padėtį senovės pabaigoje, kai jie dėl visiško savo netvirtumo ir netikrumo vargu ar galėjo priešpastatyti „mechaniniam impulsui" bent vis inertiae* likutį,— šiuo klausimu plg., be kita ko, Lukianą. Galingi mechaniniai impulsai, kuriuos patyrė pasaulinė Romos imperija dėl jos pasidalijimo tarp kelių cezarių po jų savitarpio karų, dėl milžiniško nuosavybės, ypač žemės nuosavybės, koncentravimosi Romoje ir jo sukelto Italijos gyventojų sumažėjimo, dėl hunų ir germanų veržimosi,— šie impulsai, mūsų šventojo istoriko nuomone, „nustojo veikti"; tik „cheminės įtampos", tik „dujos", krikščionybės „sužadintos viduje", sugriovė Romos imperiją. Didžiuliai žemės drebėjimai Vakaruose ir Rytuose, kurie, be kita ko, „mechaniniais impulsais" palaidojo jos miestų griuvėsiuose šimtus tūkstančių gyventojų, nepalikdami, aišku, nepakeitę ir žmonių sąmonės, irgi anot „Štirnerio", tikriausiai „neveikė" arba buvo cheminės įtampos. Ir *„iš tikrųjų"* (!) „senovės istorija baigiasi tuo, kad Aš gauna nuosavybę į pasaulį", ir tai įrodoma biblijos posakiu: „Man" (t. y. Kristui) „tėvas yra atidavęs visus daiktus". Taigi čia Aš=Kristus. Ir šiuo atveju Jacques le bonhomme tiki krikščioniu, kad šis galėtų išjudinti iš vietos kalnus ir t. t., jei „tik jis panorėtų". Jis skelbia save kaip krikščionį pasaulio valdovu, bet toks jis yra tik *kaip Kristus;* jis skelbia save „pasaulio savininku". „Tuo pačiu egoizmas laimėjo pirmąją visišką pergalę, nes Aš iškėlė Save pasaulio savininku" (p. 124). Norėdamas prilygti tobulam krikščioniui, Štirnerio Aš dabar teturi užbaigti kovą, atsikratyti ir *dvasios* (ir tai jam pavyko, dar prieš atsiradus kalnams). „Palaiminti dvasios skurdžiai, nes jų yra dangaus karalystė". Šventasis Maksas pasiekė dvasios skurdo viršūnę ir net giriasi tuo, džiūgaudamas viešpaties akivaizdoje.

Dvasios skurdžius šventasis Maksas tiki, kad, sunykus senajam pasauliui, susidarė fantastinės krikščionių dujos. Senasis krikščionis neturėjo šiame pasaulyje jokios nuosavybės, todėl jis tenkinosi savo įsivaizduojama dangiškąja nuosavybe ir savo dieviškuoju savininko titulu. Užuot paskelbęs pasaulį žmonių įgytu, jis paskelbė patį save ir savo nuskurdusius brolius „įgytaisiais žmonėmis" (Pirmasis Petro laiškas, 2, 9). Krikščioniškasis pasaulio vaizdinys yra, pasak „Štirnerio", tasai pasaulis, kuriuo tikrai virsta suiręs senasis pasaulis,

* — inercijos jėgos. *Red.*

nors tai, geriausiu atveju, tėra vaizduotės pasaulis, į kurį išsigimė senovės vaizdinių pasaulis ir kuriame krikščionis gali tikėjimo jėga išjudinti iš vietos kalnus, jaustis galingas ir siekti, kad „mechaninis impulsas nustotų veikęs". Kadangi, pasak „Štirnerio", žmonių jau nebesąlygoja išorinis pasaulis ir mechaninis poreikio impulsas jau nebeskatina gaminti, kadangi mechaninis impulsas, vadinasi, ir lytinis aktas, iš viso nustojo veikęs, tai žmonės galėjo egzistuoti toliau tik stebuklu. Be abejo, „Štirnerio" dujinio turinio vokiečių frazieriams ir mokytojams kur kas lengviau pasitenkinti krikščioniškąja nuosavybės fantazija,— kuri iš tiesų tėra krikščioniškosios fantazijos nuosavybė,— negu parodyti tikrųjų senovės pasaulio nuosavybės ir gamybos santykių persitvarkymą.

Tas pats pirmykštis krikščionis, kuris Jacques le bonhomme vaizduotėje buvo senovės pasaulio savininkas, iš tikrųjų priklausė daugiausia savininkų pasauliui, buvo vergas ir galėjo būti parduotas prekyvietėje. Tačiau „Štirneris", laimingas savo konstrukcija, ir toliau nesuvaldomai džiūgauja.

„Laimėta pirmoji nuosavybė, pirmoji didybė!" (p. 124).

Tokiu pat būdu Štirnerio egoizmas ir toliau laimi nuosavybę bei didybę ir iškovoja „visiškas pergales". Teologinis pirmykščio krikščionio santykis su senovės pasauliu atskleidžia tobulą visos jo nuosavybės ir visos jo didybės pirmavaizdį.

Ši krikščionio nuosavybė taip motyvuojama:

„Pasaulis yra nudievintas... tapo proziškas, jis yra Mano nuosavybė, kuria Aš disponuoju, kaip Man (t. y. dvasiai) patinka" (p. 124).

Tai reiškia: pasaulis yra nudievintas, vadinasi, jis yra išvaduotas nuo Mano fantazijų Mano paties sąmonei; jis pasidarė proziškas, vadinasi, jis žiūri į Mane proziškai ir tvarko Mane savo mėgiamu prozišku būdu, nors Man tai nepatinka. Negana to, kad „Štirneris" čia iš tiesų mano, jog senovėje nebuvę proziško pasaulio ir jog pasaulyje tuomet gyvenusi dievybė,— jis falsifikuoja net krikščioniškąją pažiūrą, kuri nuolat apverkia savo bejėgiškumą pasaulio atžvilgiu ir net savo *fantazijoje* pasiektą pergalę prieš šį pasaulį tevaizduoja kaip idealią, perkeldama ją į pasaulio pabaigą. Ir tik po to, kai reali pasaulietinė valdžia uždėjo ant krikščionybės savo ranką ir ėmė ją išnaudoti, krikščionybė — dabar, žinoma, nustojusi būti atitrūkusi nuo pasaulio — galėjo pradėti vaizduotis esanti pasaulio savininkė. Šventasis Maksas primeta krikščioniui tokį pat neteisingą santykį su senovės pasauliu, kaip ir jaunuoliui — „su vaiko pasauliu"; jo vaizduojamas egoisto santykis su krikščionio pasauliu yra toks pat, koks yra vyro santykis su jaunuolio pasauliu.

Dabar krikščioniui belieka kiek galint greičiau virsti dvasios skurdžiumi ir pažinti dvasios pasaulio niekingumą,— tai jis padarė su daiktų pasauliu,— kad po to galėtų „disponuoti, kaip jam patinka", ir dvasios pasauliu, nes tuo tikslu jis ir taps tobulu krikščioniu, egoistu. Taigi krikščionio santykis su senovės pasauliu yra pavyzdys egoisto santykiui su naujuoju pasauliu. Pasiruošimas šiam

dvasios skurdui ir buvo „beveik dviejų tūkstančių metų" gyvenimo turinys, gyvenimo, kurio pagrindinės epochos, aišku, aptinkamos tik Vokietijoje.

„*Po įvairiausių pasikeitimų* šventoji dvasia *ilgainiui* tapo absoliutine idėja, kuri vėl, *visaip lūždama*, suskilo į įvairias žmonių meilės, pilietinės dorybės, protingumo ir t. t. idėjas" (p. 125, 126).

Vokiškasis namisėda čia vėl viską apverčia aukštyn kojomis. Žmogaus meilės ir pan. idėjas, šias jau visai susidėvėjusias monetas,— ypač dėl smarkios jų cirkuliacijos XVIII amžiuje — Hegelis pavertė absoliutinės idėjos sublimatu, tačiau, ir perkaltos, jos nepradėjo kursuoti užsienyje, kaip ir popieriniai Prūsijos pinigai.

Visai nuosekli, tačiau jau nebe pirmą kartą Štirnerio pateikiama išvada iš jo pažiūros į istoriją yra tokia: „Sąvokos visur turi atlikti lemiamą vaidmenį, sąvokos turi reguliuoti gyvenimą, sąvokos turi viešpatauti. Tai yra religinis pasaulis, kuriam Hegelis suteikė sisteminę išraišką" (p. 126) ir kurį mūsų geraširdis prasčiokas laiko tikruoju pasauliu taip patikliai, jog sekančiame 127 puslapyje jis pareiškia: „Dabar pasaulyje viešpatauja vien dvasia". Įsitvirtinęs šiame iliuzijų pasaulyje, jis net gali (p. 128) įrengti „altorių", o paskiau „aplink šį altorių" „pastatyti bažnyčią", kurios „sienos" žengia į priekį ir „juda vis tolyn". „Per trumpą laiką ši bažnyčia apima visą žemę"; Jis, Vienintelis, ir Šeliga, jo tarnas, yra už bažnyčios, „slankioja palei jos sienas, ir štai jie nusviedžiami į patį kraštą"; „klykdamas iš kankinamo bado", šventasis Maksas šaukia savo tarnui: „Dar vienas žingsnis, ir Šventybės pasaulis bus nugalėjęs". Bet Šeliga staiga „*pasineria* į didžiausią bedugnę", esančią aukščiau jo,— literatūrinis stebuklas! Ir tai suprantama: kadangi žemė yra rutulys, o bažnyčia jau yra apėmusi visą žemę, tai bedugnė gali būti tik aukščiau Šeligos. Todėl jis, priešingai svorio dėsniui, užpakaliu pakyla į dangų ir tuo būdu pagerbia „vienintelį" gamtos mokslą,— tai padaryti jam yra juo lengviau, kad pagal 126 p. „daikto prigimčiai ir santykio sąvokai" „Štirneris" yra abejingas, „jis nesiremia jomis savo samprotavimuose arba išvadose", o ir „santykis, į kurį" Šeliga „suėjo" su svoriu, „pats yra vienintelis dėl" Šeligai būdingo „vieninteliškumo" ir visai „nepriklauso" nuo svorio prigimties arba nuo to, į kokią „skiltį suveda" šį santykį „kiti", pavyzdžiui, gamtininkai. Ir pagaliau „Štirneris" primygtinai mus prašo „neatskirti" Šeligos „veikimo nuo tikrojo" Šeligos „ir nevertinti jo žmogiškuoju požiūriu".

Tuo būdu įtaisęs savo ištikimajam tarnui prideramą vietelę danguje, šventasis Maksas pereina prie savo paties aistrų. 95 puslapyje jis yra atradęs, kad net „kartuvės" turinčios „šventumo spalvą"; „žmogus sudreba, jas palytėjęs, jose yra kažkas klaiku, t. y. svetima, nesava". Norėdamas įveikti šį kartuvių svetimumą, jis paverčia jas savo paties kartuvėmis, o tai jis gali padaryti, tik jose pasikardamas. Ir šią paskutinę auką egoizmui aukoja liūtas iš Judo giminės. Šventasis Kristus leidžiasi prikalamas prie kryžiaus, ne kryžių, o žmones norėdamas išgelbėti nuo jų nuodėmingumo; nuodėmin-

gas krikščionis pats pasikaria kartuvėse, norėdamas išgelbėti kartuves nuo šventumo arba patį save — nuo įsikūnijusio kartuvėse svetimumo.

„Pasiekta pirmoji didybė, laimėta pirmoji nuosavybė, iškovota pirmoji visiška pergalė!" Šventasis karys dabar jau įveikė istoriją, jis pavertė ją mintimis, grynomis mintimis, kurios yra ne kas kita, kaip mintys, taigi amžių pabaigoje priešais jį testovi vien minčių kariuomenė. Ir štai jis, šventasis Maksas, dabar jau užsimetęs ant pečių savąsias „kartuves", kaip asilas — kryžių, ir jo tarnas Šeliga, sutiktas danguje kojos spyriais ir grįžęs nuleista galva pas savo poną,— dabar jie abu leidžiasi į žygį prieš šią minčių kariuomenę arba, tiksliau, vien prieš Šventybės aureolę, gaubiančią šias mintis. Šį kartą kovoti su Šventybe imasi Sanča Pansa, kupinas pamokomų sentencijų, taisyklių ir posakių, o Don Kichotas atlieka jo paklusnaus ir ištikimo tarno vaidmenį. Dorasis Sanča kaujasi taip pat narsiai, kaip kitados caballero Manchego*; jis, kaip ir pastarasis, mongoliškųjų avinų bandą dažnai laiko šmėklų spiečiumi. Apkūni Maritornes „ilgainiui, po įvairiausių pasikeitimų ir visokiausių lūžių" virto skaisčia Berlyno siuvėja, žūstančia nuo mažakraujystės, o tai ir įkvėpė šventąjį Sančą parašyti elegiją, kuri įtikino visus referendarus ir gvardijos leitenantus, jog teisingas yra Rablės teiginys, kad pasaulį vaduojančiam „kariui pirmasis ginklas yra kelnių atvartas".

Sančos Pansos žygdarbius sudaro tai, kad jis *pažįsta* visos jam priešiškos minčių kariuomenės menkumą ir tuštumą. Visa jo didžiulė veikla apsiriboja vien pažinimu, kuris iki amžių pabaigos palieka visa nepaliesta ir tepakeičia tik savo pažiūrą — ir tai ne į daiktus, o į filosofines frazes apie daiktus.

Taigi po to, kai pas mus pabuvojo Senovės žmonės vaiko, negro, negriškų kaukaziečių, gyvulio, katalikų, anglų filosofijos, neapsišvietusių, nehegelininkų, daiktų pasaulio ir realizmo pavidalu, kai pabuvojo Naujieji žmonės jaunuolio, mongolo, mongoliškų kaukaziečių, Žmogaus, protestantų, vokiečių filosofijos, apsišvietusių, hegelininkų, minčių pasaulio ir idealizmo pavidalu, kai įvyko visa, kas buvo nuo amžių nustatyta sergėtojų taryboje, pagaliau išsipildė laikas. Negatyvi abiejų pradų vienybė, jau pasireiškusi vyro, kaukaziečio, kaukaziško kaukaziečio, tobulo krikščionio, tarno pavidalu, matomu „atspindyje lyg mįslė" (Pirmasis laiškas korintiečiams, 13, 12),— ši negatyvi didybės kupina vienybė, dabar, po Štirnerio kančių bei jo mirties kartuvėse ir Šeligos paėmimo į dangų, sugrįždama prie savo pradinio paprasčiausio vardų teikimo, gali pasirodyti padangėje, spindėdama visa savo jėga ir šlove. „Ir štai pasakyta": kas anksčiau buvo „Kažkas" (plg. „Senojo testamento ekonomiją"), dabar tapo *„Aš"* — neigiama realizmo ir idealizmo, daiktų pasaulio ir dvasios pasaulio vienybe. Šią realizmo ir idealizmo vienybę Še-

* — kavalierius iš La Mančos. *Red.*

lingas vadina „indiferencija", arba berlyniečių tarme „Jleichjiltigkeit"*; Hegeliui ji yra negatyvi vienybė, kurioje panaikinti abu momentai. Šventasis Maksas, kuriam, kaip tikram vokiečių spekuliatyviniam filosofui, vis neleidžia užsnūsti „priešybių vienybė", tuo nepasitenkina. Jis nori įžvelgti šią vienybę kokiame nors „kūniškame individe", „vientisame žmoguje", ir čia jam padėjo Fojerbachas savo veikalais „Anekdota" ir „Ateities filosofija". Taigi šis Štirnerio „Aš", kurio pasirodymas reiškia ligšiolinio pasaulio pabaigą, yra ne „kūniškas individas", o priedėliais sustiprintu Hegelio metodu sukonstruota kategorija, su kurios tolesniais „blusos šokinėjimais" mes susipažinsime „Naujajame testamente". Čia tepažymėsime, kad šis Aš galiausiai realizuojamas todėl, kad jis lygiai taip pat kuria sau iliuzijas apie krikščionio pasaulį, kaip krikščionis — apie daiktų pasaulį. Kaip krikščionis pasisavina daiktų pasaulį, „įsikaldamas į galvą" kiekvieną fantastinę nesąmonę apie jį, taip ir „Aš" pasisavina krikščioniškąjį pasaulį, minčių pasaulį, padedamas fantastinių vaizdinių apie jį. „Štirneris" tiki tuo, ką krikščionis įsivaizduoja apie savo santykį su pasauliu, jam tai yra priimtina, ir jis geraširdiškai tai kartoja.

„Nes mes esame tos nuomonės, kad žmogus yra *pateisinamas tikėjimu be įstatymo darbų*" (Laiškas romėnams, 3, 28).

Hegelis, kuriam naujasis pasaulis taip pat buvo virtęs abstrakčių minčių pasauliu, taip apibūdina naujųjų laikų filosofo uždavinį, priešingai senovės filosofui: Senovės filosofas turėjo išsivaduoti nuo „natūralios sąmonės", „apvalyti individą nuo netarpiško, jutiminio gyvenimo būdo ir paversti jį mąstoma ir mąstančia substancija" (dvasia), o naujųjų laikų filosofas turi „panaikinti tvirtas, apibrėžtas, sustingusias mintis". Tai,— priduria jis,— ir daro „dialektika" („Fenomenologija", p. 26, 27). „Štirneris" nuo Hegelio skiriasi tuo, kad tą pat padaro be dialektikos.

6. Laisvieji

Kuo čia dėti „laisvieji", paaiškinama „Senojo testamento ekonomijoje". Mes neatsakome už tai, kad Aš, prie kurio mes jau buvome beprieiną visai arti, dabar vėl nutolsta nuo mūsų į neaprėžtą tolį. Ir iš viso mes nekalti, kad neperėjome prie Aš tuoj pat — jau „Knygos" 20 puslapyje.

A. Politinis liberalizmas

Raktas į šventojo Makso ir jo pirmtakų pareikštą kritiką liberalizmo atžvilgiu yra vokiečių buržuazijos istorija. Panagrinėsime kai kuriuos šios istorijos momentus, pradedant nuo prancūzų revoliucijos.

Vokietijos būklė praėjusio amžiaus pabaigoje pilnutinai atsispindi Kanto „Praktinio proto kritikoje"[80]. Tuo metu, kai prancūzų

* — „abejingumu". *Red.*

buržuazija, įvykdžiusi didžiausią istorijoje revoliuciją, atėjo į valdžią ir užkariavo Europos žemyną, kai politiškai jau emancipuota anglų buržuazija revoliucionizavo pramonę ir pajungė sau Indiją politiniu, o visą likusį pasaulį — komerciniu atžvilgiu,— tuo pat metu bejėgiai vokiečių biurgeriai tepasiekė „gerą valią". Kantas nusiramino vien „gera valia", net jeigu ji visai bevaisė, ir šios geros valios *įgyvendinimą*, harmoniją tarp jos ir individų poreikių bei poelgių perkėlė į *aną pasaulį*. Ši Kanto gera valia visiškai atitinka vokiečių biurgerių bejėgiškumą, prislėgtumą ir dvasinį skurdą. Smulkūs vokiečių biurgerių interesai niekada nepajėgė išsivystyti į bendrus, nacionalinius klasės interesus, todėl juos nuolat išnaudojo visų kitų nacijų buržuazija. Šiuos smulkius vietinius interesus atitiko, iš vienos pusės, tikras vietinis ir provincialus vokiečių biurgerių ribotumas, o iš antros pusės — jų kosmopolitinis pasipūtimas. Pradedant nuo reformacijos laikų, vokiečių vystymasis apskritai įgavo grynai smulkiaburžuazinį pobūdį. Didžioji senosios feodalinės bajorijos dalis buvo sunaikinta valstiečių karuose; liko arba smulkūs, imperijai tiesiogiai pavaldūs kunigaikščiai, kurie pamažu išsikovojo tam tikrą nepriklausomybę ir pamėgdžiojo absoliutinę monarchiją mažiausiu ir provincialiausiu mastu, arba smulkūs dvarininkai, kurie, iššvaistę paskutinius savo turto trupinius mažuose valdovų rūmuose, po to gyveno iš pajamų, gaunamų už mažas tarnybas mažose armijose ir vyriausybinėse kanceliarijose, arba pagaliau užkampio junkeriai, kurių gyvenimo būdo būtų gėdinęsis kukliausias anglų skvairas arba prancūzų gentilhomme de province*. Žemdirbystėje nebuvo nei parceliacijos, nei stambiosios gamybos; ji buvo tvarkoma tokiu būdu, kuris, nepaisant išlikusios baudžiavinės priklausomybės ir lažo, niekada neskatino valstiečių emancipuotis,— ir dėl to, kad pats šis ūkininkavimo būdas neleido susidaryti aktyviai revoliucinei klasei, ir dėl to, kad nebuvo tokią valstiečių klasę atitinkančios revoliucinės buržuazijos.

Kai dėl biurgerių, tai čia reikia pažymėti tik kai kuriuos būdingus momentus. Būdinga tai, kad drobės manufaktūra, t. y. pramonė, kurios pagrindas buvo ratelis ir rankinės audimo staklės, įgavo Vokietijoje tam tikrą reikšmę kaip tik tuo metu, kai Anglijoje šie gremėzdiški prietaisai buvo išstumiami mašinų. Ypač reikšmingi Vokietijos santykiai su *Olandija*. Olandija — vienintelė Hanzos dalis, įgavusi komercinę reikšmę,— atsiskyrė, atplėšdama Vokietiją, išskyrus du uostus (Hamburgą ir Bremeną), nuo pasaulinės prekybos, ir nuo to laiko ėmė viešpatauti visai vokiečių prekybai. Vokiečių biurgeriai buvo perdaug bejėgiai, kad galėtų apriboti olandų vykdomą išnaudojimą. Nedidelės Olandijos buržuazija su jos išsivysčiusiais klasiniais interesais buvo galingesnė už kur kas gausesnius Vokietijos biurgerius, kuriems stokojo bendrų interesų ir kuriems buvo būdingi susiskaidę smulkūs interesai. Interesų susiskaidymą atitiko ir politinės organizacijos susiskaidymas — smulkios kunigaikštystės ir laisvieji imperijos miestai. Kaip galėjo atsirasti *politinė* koncentracija šalyje, kurioje nebuvo jokių *ekonominių* to-

* — provincijos bajoras. *Red.*

kios koncentracijos sąlygų? Kiekvienos atskiros gyvenimo sferos bejėgiškumas (čia geriausiu atveju galima kalbėti tik apie buvusius luomus ir negimusias klases ir jokiu būdu ne apie esamus luomus bei klases) neleido nė vienai iš jų pasiekti išimtinio viešpatavimo. Būtina tokios padėties išdava buvo ta, kad čia pasireiškusios šlykščiausia, pusiau patriarchaline forma absoliutinės monarchijos epochoje ta ypatinga sfera, kuriai dėl darbo pasidalijimo teko valdyti viešuosius interesus, įgijo pernelyg didelę nepriklausomybę, o pastaroji šiuolaikinės biurokratinės sistemos sąlygomis dar labiau padidėjo. Tuo būdu valstybė konstitavosi lyg į savarankišką jėgą, ir ši būklė, kuri kitose šalyse tebuvo praeinanti — pereinamoji pakopa,— Vokietijoje išliko ligi šiol. Būtent šia valstybės būkle tenka aiškinti ir daugiau niekur neaptinkamą padorią valdininkų galvoseną, ir visas Vokietijoje paplitusias iliuzijas apie valstybę, ir tariamą vokiečių teoretikų nepriklausomybę nuo biurgerių — tariamą prieštaravimą tarp formos, kuria šie teoretikai išreiškia biurgerių interesus, ir pačių šių interesų.

Būdingą formą, kurią Vokietijoje įgavo tikrais klasiniais interesais pagrįstas prancūzų liberalizmas, mes vėl aptinkame Kanto pažiūrose. Kantas išreiškė vokiečių biurgerių interesus, juos pagražindamas. Nei jis, nei vokiečių biurgeriai nepastebėjo, kad šios teorinės buržuazijos mintys buvo pagrįstos materialiniais interesais ir materialinių gamybinių santykių sąlygota ir apspręsta *valia;* todėl Kantas atskyrė šią teorinę išraišką nuo jos išreiškiamų interesų, materialiai motyvuotus prancūzų buržuazijos valios apibrėžimus jis padarė *grynais „laisvos valios"*, valios savyje ir sau, žmogaus valios savęs apibrėžimais ir tuo būdu pavertė ją grynai ideologiniais sąvokų apibrėžimais bei moraliniais postulatais. Todėl smulkūs vokiečių buržua pasibaisėję nusigręžė ir nuo šio energingo buržuazinio liberalizmo praktikos, vos tik jam pradėjus reikštis tiek teroro viešpatavimu, tiek ir begėdišku buržuaziniu lobimu.

Viešpataujant Napoleonui, vokiečių biurgeriai dar labiau buvo paskendę savo smulkiuose reikaluose ir savo didžiose iliuzijose. Apie smulkią vertelgiškumo dvasią, tuomet viešpatavusią Vokietijoje, šventasis Sanča gali, be kita ko, paskaityti Žaną Polį,— jei nurodysime tik jam vienam prieinamus beletristinius šaltinius. Vokiečių biurgeriai, kurie plūdo Napoleoną už tai, kad jis vertė juos gerti cikoriją ir trikdė jų ramybę kariuomenės paskirstymu po butus ir konskripcija, visą savo moralinę neapykantą išliejo ant Napoleono, o visą savo susižavėjimą skyrė Anglijai; iš tiesų Napoleonas, išvalęs vokiečių Augijo arklides ir nutiesęs civilizuotus kelius, daugiausia jiems pasitarnavo, o anglai tik laukė patogios progos pradėti juos eksploatuoti à tort et à travers*. Tokie pat smulkiaburžuaziški pasirodė esą vokiečių kunigaikščiai, manydami, kad jie kovoja už legitimizmo principą ir priešinasi revoliucijai, tuo tarpu iš tikrųjų jie tebuvo apmokami anglų buržuazijos landsknechtai. Buvo visai natūralu, kad šių visuotinių iliuzijų atmosferoje privilegijuoti iliuzijoms luomai — ideologai, mokytojai, studentai, „Tu-

* — be atodairos, visais būdais. *Red.*

gendbundo"[81] nariai — vaidino svarbiausią vaidmenį, išreikšdami visuotinį svajingumą ir interesų stoką jiems pritinkančia išpūsta forma.

Liepos revoliucija — mes tepažymime keletą svarbiausių punktų, peršokdami tarpinę stadiją,— primetė vokiečiams iš išorės tokias politines formas, kurios atitiko išvystytą buržuaziją. Kadangi ekonominiai vokiečių santykiai dar toli gražu nebuvo pasiekę tokios išsivystymo pakopos, kuriai atitiktų šios politinės formos, tai biurgeriai priėmė šias formas tik kaip abstrakčias idėjas, kaip principus savyje ir sau, kaip dievobaimingus norus ir frazes, kaip kantinius valios ir žmonių savęs apibrėžimus, kokie jie turėtų būti. Todėl jie žiūrėjo į jas kur kas dorovingiau ir ne taip savanaudiškai, kaip kitos nacijos, t. y. jie parodė be galo savotišką ribotumą, ir visi jų siekimai buvo nesėkmingi.

Pagaliau nuolat stiprėjanti užsienio konkurencija ir pasauliniai santykiai — Vokietija vis mažiau ir mažiau galėjo likti nuošalyje nuo pastarųjų — sutelkė išskaidytus vietinius vokiečių interesus į tam tikrą bendrumą. Vokiečių biurgeriai ėmė galvoti, ypač pradedant nuo 1840 metų, kaip užtikrinti šiuos bendrus interesus; jie tapo nacionalistais ir liberalais ir ėmė reikalauti apsauginių muitų ir konstitucijų. Tuo būdu dabar jie pasiekė maždaug tą pakopą, kurią prancūzų buržuazija buvo pasiekusi 1789 metais.

Jei spręsime apie liberalizmą ir valstybę, paisydami tik vokiečių vietinių įspūdžių, kaip kad daro Berlyno ideologai, arba pasitenkinsime vokiečių biurgerių iliuzijų apie liberalizmą kritika, užuot supratę liberalizmą, siedami jį su tikraisiais interesais, iš kurių jis yra kilęs ir su kuriais išvien jis realiai ir teegzistuoja, tai, aišku, prieisime banaliausias išvadas. Šis vokiečių liberalizmas, koks jis buvo ligi pat pastarojo meto, jau savo populiaria forma tėra, kaip matėme, svajingumas, ideologinis *tikrojo* liberalizmo atspindys. Taigi labai lengva paversti visą jo turinį filosofija, grynais sąvokų apibrėžimais, „proto pažinimu"! O jei, nelaimei, netgi šį biurgerių dvasia persunktą liberalizmą imsi nagrinėti tik tuo negyvenimišku pavidalu, kurį jam suteikė Hegelis ir jo paveikti mokytojai, tai būtinai prieisi išvadą, priklausančią išimtinai Šventybės sričiai. Dabar mes tai pamatysime iš Sančos liūdno pavyzdžio.

„Pastaruoju metu" aktyviuosiuose sluoksniuose „taip daug buvo kalbama" apie buržua viešpatavimą, „jog nereikia stebėtis, jei žinia apie tai", kad ir padedant berlyniečio Bulio išverstam L. Blanui[82] ir t. t., „pasiekė ir Berlyną" ir sudomino ten geraširdžius mokytojus (Vigandas, p. 190). Tačiau negalima sakyti, kad „Štirneris" savuoju paplitusių pažiūrų pasisavinimo metodu būtų „susikūręs ypač vaisingą ir naudingą būdą" (Vigandas, ten pat),— tai jau buvo matyti iš to, kaip jis panaudojo Hegelį, ir dar labiau išryškės toliau.

Mūsiškis mokytojas pastebėjo, kad pastaruoju metu liberalai buvo sutapatinami su buržua. Bet kadangi šventasis Maksas sutapatina buržua su geraisiais biurgeriais, su smulkiaisiais vokiečių biurgeriais, tai jis nesupranta, ką iš tikrųjų reiškia frazė, kurią jis žino tik iš svetimų lūpų, nesuvokia tos jos prasmės, kurią yra išreiškę visi kompetentingi autoriai; jis būtent nemato, kad liberalinės fra-

zės yra idealistinė realių buržuazijos interesų išraiška; atvirkščiai, jis mano, kad galutinis buržua tikslas yra tapti tobulu liberalu, valstybės piliečiu. Maksui ne bourgeois yra citoyen tiesa, o atvirkščiai — citoyen yra bourgeois tiesa. Šis toks pat šventas, kaip ir vokiškas supratimas prieina ligi to, kad 130 puslapyje „pilietiškumas" (suprask: buržuazijos viešpatavimas) paverčiamas „*mintimi, vien tik* mintimi", o „valstybė" pasireiškia kaip „tikras žmogus", kuris „Žmogaus teisėse" apdovanoja kiekvieną atskirą buržua „Žmogaus" teisėmis, suteikia jam tikrąjį pašventinimą. Ir visa tai daroma po to, kai iliuzijos apie valstybę ir žmogaus teises jau buvo pakankamai išaiškintos žurnale „Deutsch-Französische Jahrbücher"* — faktas, kurį šventasis Maksas pagaliau pažymi savo „Apologetiniame komentare" anno** 1845. Todėl jis ir gali paversti buržua — atskyręs jį, kaip liberalą, nuo jo paties, kaip empirinio buržua, — šventuoju liberalu, kaip kad valstybę jis paverčia „Šventybe", o buržua santykį su šiuolaikine valstybe — šventuoju santykiu, *kultu* (p. 131), — tuo iš esmės jis ir baigia savąją politinio liberalizmo kritiką. Politinį liberalizmą jis pavertė „Šventybe"***.

Čia pateiksime keletą pavyzdžių, kaip šventasis Maksas išpuošia šią savo nuosavybę istorinėmis arabeskomis. Tam tikslui jis panaudoja prancūzų revoliuciją, apie kurią jo makleris istorijos klausimais, šventasis Brunas, aprūpino jį šiokiais tokiais duomenimis sutinkamai su jų sudaryta tiekimo sutartimi.

Keliais iš Baji pasiskolintais ir vėl iš šventojo Bruno „Memuarų" paimtais žodžiais pareiškiama, kad „ligtoliniai pavaldiniai įgyja" dėl generalinių štatų sušaukimo „supratimą, jog jie yra savininkai" (p. 132). Kaip tik atvirkščiai, mon brave****! Ligtoliniai savininkai dabar savo darbais parodo supratimą, kad jie jau nebėra pavaldiniai, — supratimą, kuris buvo pasiektas jau seniai, pavyzdžiui, fiziokratų, o polemine forma prieš buržua — Lengės veikale „Civilinių įstatymų teorija", 1767, Mersjės, Mabli veikaluose ir apskritai veikaluose prieš fiziokratus. Šią mintį tuoj pat suprato ir revoliucijos pradžioje, pavyzdžiui, Briso, Fošė, Maratas, organizacija „Cercle social"[83] ir visi demokratiniai Lafajeto priešai. Jei šventasis Maksas suprastų reikalą taip, kaip jis vyko nepriklausomai nuo jo maklerio istorijos klausimais, tai jis nesistebėtų, kad „Baji žodžiai juk *skamba* taip, [tartum nuo šiol kiekvienas būtų savininkas. . ."]

[. . . „Štirneris" mano, kad „„geriesiems biurgeriams"] vis vien, [kas gina juos] ir jų principus, — absoliutinis ar konstitucinis karalius, ar respublika ir t. t." — „Geriesiems biurgeriams", ramiai gurkš-

* Žurnale „Deutsch-Französische Jahrbücher" tai buvo padaryta, sutinkamai su dėstomo klausimo pobūdžiu, tik prancūzų revoliucijos paskelbtų žmogaus teisių atžvilgiu. Beje, visą šį konkurencijos kaip „žmogaus teisių" supratimą galima rasti buržuazijos atstovų veikaluose dar prieš šimtą metų (Džonas Hempdenas, Petis, Buagilberis, Čaildas ir t. t.). Liberalų teoretikų santykio su buržua klausimą plg. su tuo, kas pasakyta anksčiau apie klasės ideologų santykį su pačia šia klase.

** — metais. *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „ir tuo jis „pasiekia galutinį" kiekvienos kritikos „tikslą", ir visos katės tampa pilkos; tuo pačiu jis pripažįsta, kad jis nežino *tikrojo* buržuazijos viešpatavimo pagrindo ir tikrosios jo esmės". *Red.*

**** — drauguži. *Red.*

nojantiems savo šviesųjį alų kurioje nors Berlyno aludėje, be abejo, tai yra „vis vien"; tačiau istoriniams buržua tai toli gražu ne vis vien. „Gerasis biurgeris" „Štirneris" čia vėl vaizduojasi,— kaip jis tai daro visame šiame skyriuje,— kad prancūzų, amerikiečių ir anglų buržua yra gerieji Berlyno filisteriai, nuolatiniai aludžių lankytojai. Nurodytas sakinys, išvertus jį iš politinių iliuzijų kalbos į suprantamą žmonių kalbą, reiškia: girdi, buržua yra „vis vien", ar jie tiktai vieni viešpatauja, ar jų politinę ir ekonominę valdžią apriboja kitos klasės. Šventasis Maksas mano, kad absoliutinis karalius ir apskritai bet kas *galėtų* apginti buržuaziją taip pat gerai, kaip ji pati apsigina. Ir net „jos principus", kurių esmė yra valstybinės valdžios pajungimas taisyklei „chacun pour soi, chacun chez soi"* ir jos eksploatavimas šiam tikslui,— netgi šiuos „principus" galėtų apginti „absoliutinis karalius"! Tegu šventasis Maksas pasako mums tokią šalį, kurioje, esant išvystytai prekybai bei pramonei ir vykstant smarkiai konkurencijai, buržua paveda „absoliutiniam karaliui" ginti savo interesus.

Šiuo būdu pavertęs istorinius buržua beistoriniais vokiečių filisteriais, „Štirneris", aišku, gali nežinoti jokių kitų buržua, išskyrus „geraširdžius biurgerius ir ištikimuosius valdininkus" (!!) — dvi šmėklos, kurios drįsta pasirodyti tik „šventojoje" vokiečių žemėje,— ir gali sujungti juos į vieną „paklusnių tarnų" klasę (p. 138). Tegu jis nors kartą įsižiūri į šiuos paklusnius tarnus Londono, Mančesterio, Niujorko ir Paryžiaus biržose. Kadangi šventasis Maksas yra geros formos, jis gali viską daryti the whole hog** ir, patikėjęs vienu ribotu „21 lanko" teoretiku, kad „liberalizmas yra proto pažinimas, pritaikytas mūsų esamiems santykiams"[84], gali pareikšti, kad „liberalai yra uolūs proto rėmėjai". Iš šių [...] frazių matyti, kad vokiečiai dar labai menkai tėra atsikratę savo pirmųjų iliuzijų apie liberalizmą. „Abraomas prieš viltį tikėjo vilčiai... todėl tai ir buvo jam įskaityta į teisumą" (Laiškas romėnams, 4, 18 ir 22).

„Valstybė moka gerai, kad jos gerieji piliečiai galėtų nebijodami mokėti blogai; ji užsitikrina sau tarnus, iš kurių, gerai jiems atlygindama, sudaro jėgą geriesiems piliečiams saugoti — policiją; ir gerieji piliečiai mielai moka valstybei didelius mokesčius, kad galėtų mokėti kuo mažesnes sumas savo darbininkams" (p. 152).

O iš tikrųjų: buržua gerai moka savo valstybei ir verčia naciją mokėti jai už tai, kad buržua galėtų nebijodami mokėti blogai; gerai apmokėdami valstybinius tarnautojus, jie užsitikrina pastarųjų jėgą, kuri juos saugo,— policiją; jie mielai moka ir verčia naciją mokėti didelius mokesčius, kad galėtų nebijodami užkrauti savo mokamas sumas saviesiems darbininkams kaip duoklę (kaip atskaitymą iš darbo užmokesčio). Čia „Štirneris" daro naują ekonominį atradimą, kad darbo užmokestis yra duoklė, mokestis, kurį buržua moka proletarui, o kiti, eiliniai ekonomistai mokesčius laiko duokle, kurią proletaras moka buržua.

Nuo šventojo biurgeriškumo mūsų šventasis bažnyčios tėvas dabar pereina prie Štirnerio „vienintelio" proletariato (p. 148). Pasta-

* — kiekvienas sau, kiekvienas pas save. *Red.*
** — atsakančiai. *Red.*

rąjį sudaro „sukčiai, prostitutės, vagys, plėšikai ir žudikai, lošėjai, beturčiai žmonės be aiškaus užsiėmimo ir lengvabūdžiai subjektai" (ten pat). Jie yra „pavojingasis proletariatas"; akimirkai „Štirneris" paverčia juos „atskirais rėksniais", pagaliau „valkatomis", kurių tobula išraiška yra „*dvasiniai* valkatos", „nesilaikantys nuosaikios galvosenos". ...„*Tokią plačią prasmę* turi vadinamasis proletariatas, arba" (per appos.*) „pauperizmas!" (p. 149).

151 puslapyje, „atvirkščiai, valstybė išciulpia" iš proletariato „visus syvus". Išeina, kad visas proletariatas susideda iš nusigyvenusių buržua ir nusigyvenusių proletarų, iš kolekcijos *driskių*, kurių yra buvę visais laikais ir kurie *masiškai* egzistavo, žlugus viduramžių santvarkai, prieš masiškai susidarant paprastam proletariatui; tuo šventasis Maksas galėtų įsitikinti, susipažinęs su anglų ir prancūzų įstatymų leidyba bei atitinkama literatūra. Apie proletariatą mūsų šventasis turi visai tokį pat supratimą, kaip ir „gerieji minkštaširdžiai biurgeriai" ir ypač „ištikimieji valdininkai". Rodydamas nuoseklumą, jis sutapatina proletariatą su pauperizmu, kai iš tikrųjų pauperizmas tėra nusigyvenusio proletariato būklė, ta paskutinė pakopa, į kurią smunka buržuazijos spaudžiamas jėgų netekęs proletaras,— ir pauperiu tampa tik toks proletaras, kuris visai netenka energijos. Plg. Sismondį, Ueidą[85] ir kt. Pavyzdžiui, „Štirnerį" ir jo kompaniją tam tikromis sąlygomis proletaras gali laikyti pauperiais, bet jokiu būdu ne proletarais.

Tokios yra „paties" šventojo Makso pažiūros apie buržuaziją ir proletariatą. Tačiau su šiomis iliuzijomis apie liberalizmą, geruosius biurgerius ir valkatas jis, aišku, nieko nepasiekia, todėl, norėdamas pereiti prie komunizmo, jis neišvengiamai turi pasitelkti tikruosius, paprastus buržua ir proletarus, kiek jis pažįsta juos iš nuogirdų. Tai atsitinka 151 ir 152 puslapyje, kur liumpenproletariatas virsta „darbininkais", paprastais proletarais, o buržua „ilgainiui" „tarpais" atlieka daugelį „įvairiausių pasikeitimų" ir „visokiausių lūžių". Vienoje eilutėje sakoma: „*Turtingieji viešpatauja*"; tai — paprasti buržua; šešiomis eilutėmis toliau — „Buržua yra tai, kas jis yra iš valstybės malonės"; tai jau šventieji buržua; dar šešiomis eilutėmis toliau: „Valstybė yra biurgeriškumo status**"; šiuo atveju kalbama apie paprastus buržua; po to aiškinama, kad „valstybė" perduoda „turtingiesiems" „jų turtą valdyti leno teisėmis" ir kad „kapitalistų" „pinigai ir turtas" yra „valstybinis turtas", valstybės perduotas valdyti „leno teisėmis"; vadinasi, kalbama apie šventuosius buržua. Pabaigoje ši visagalė valstybė vėl virsta „turtingųjų", t. y. paprastų buržua „valstybe"; su tuo suderinama viena tolesnių vietų: „Revoliucijos dėka *buržuazija* tapo *v i s a g a l ė*" (p. 156). Šių „sielą draskančių" ir „baisingų" prieštaravimų net šventasis Maksas niekada nebūtų sulipdęs,— bent niekada nebūtų drįsęs jų paskelbti,— jeigu jam nebūtų padėjęs vokiškas žodis „Bürger", kurį jis savo nuožiūra vienu atveju gali aiškinti kaip „citoyen", kitu — kaip „bourgeois", trečiu — kaip vokiečių „gerasis biurgeris".

* — panaudojant priedėlį. *Red.*
** — būklė. *Red.*

Prieš tęsdami mintį, mes dar turime konstatuoti du didžiuosius politinius bei ekonominius atradimus, kuriuos „subrandino" mūsų dorovingasis „sielos gelmėse" ir kurie siejasi su aprašytuoju 17 puslapyje „jaunuolio džiaugsmu", nes taip pat yra „grynosios mintys". Visa esamų socialinių santykių blogybe 150 puslapyje padaroma tai, kad „biurgeriai ir darbininkai tiki pinigų „tiesa"". Jacques le bonhomme čia vaizduojasi, kad „biurgeriai" ir „darbininkai", išsisklaidę visose civilizuotose pasaulio šalyse, vieną gražią dieną staiga gali užprotokoluoti, kad jie „netiki" „pinigų tiesa"; jis netgi mano, kad jei ši nesąmonė būtų galima, tai jau tuo būtų kažkas pasiekta. Jis tiki, kad kiekvienas Berlyno literatas taip pat lengvai gali pašalinti „pinigų tiesą", kaip jis šalina iš savo galvos dievo arba Hegelio filosofijos „tiesą". Kad pinigai yra būtinas tam tikrų gamybos ir bendravimo santykių produktas ir lieka „tiesa", kol šie santykiai egzistuoja, tai, aišku, visai nerūpi tokiam šventajam vyrui, koks yra šventasis Maksas, kuris žvelgia į dangų, o nuodėmingajam pasauliui atgręžia savo nuodėmingą pasturgalį.

Antrasis atradimas daromas 152 puslapyje: čia teigiama, kad „darbininkas negali panaudoti savo darbo", nes „patenka į rankas" „tiems, kurie" yra gavę „valdyti leno teisėmis" „kokį nors valstybinį turtą". Tai tėra tolesnis aiškinimas jau anksčiau cituoto teiginio iš 151 p., kad valstybė iščiulpia iš darbininko visus syvus. Čia kiekvienas tuojau „pateikia" „labai paprastą samprotavimą" (kad „Štirneris" to nedaro, netenka dėl to „stebėtis"): kaip gi atsitiko, kad valstybė nedavė ir „darbininkams" kokio nors „valstybinio turto" „valdyti leno teisėmis"? Jei šventasis Maksas būtų uždavęs sau šį klausimą, jis tikriausiai būtų apsiėjęs be savosios „šventojo" biurgeriškumo konstrukcijos, nes tuomet jis tikrai būtų pastebėjęs, koks yra turtingųjų santykis su šiuolaikine valstybe.

Sprendžiantis buržuazijos ir proletariato priešingumui — tai žino netgi „Štirneris"— prieinama prie komunizmo. Bet *kaip* prie to prieinama, žino *tiktai* „Štirneris".

„Darbininkai turi savo rankose milžinišką jėgą... jiems *tereikia* nutraukti darbą ir tame, kas jų padirbta, *įžiūrėti* savo nuosavybę ir savo vartojimo objektą. Tai yra *čia vienur, čia kitur* staiga kylančių darbininkų bruzdėjimų prasmė" (p. 153).

Darbininkų bruzdėjimai, dėl kurių, dar viešpataujant Bizantijos imperatoriui Zenonui, buvo išleistas specialus įstatymas (Zeno, de novis operibus constitutio*), kurie „staiga kilo" XIV amžiuje kaip Žakerija ir Uoto Tailerio sukilimas, 1518 metais — kaip evil Mayday[86] sukilimas Londone ir 1549 metais — kaip didelis odininko Keto sukilimas, dėl kurių vėliau, 2-siais ir 3-siais Eduardo VI viešpatavimo metais, buvo išleistas 15-sis aktas ir daugelis panašių parlamento aktų; bruzdėjimai, kurie netrukus po to, 1640 ir 1659 metais (aštuoni sukilimai per vienerius metus), kilo Paryžiuje ir, jau pradedant nuo XIV amžiaus, matyt, buvo dažnas reiškinys Prancūzijoje ir Anglijoje, sprendžiant iš to meto įstatymų leidybos; tasai nuolatinis karas, kurį nuo 1770 m. Anglijoje ir nuo revoliucijos meto Pran-

* — Zenonas, potvarkis dėl naujų darbų. *Red.*

cūzijoje darbininkai jėga ir gudrumu kariauja prieš buržuaziją,— visa tai šventajam Maksui egzistuoja tik „čia vienur, čia kitur", Silezijoje, Poznanėje, Magdeburge ir Berlyne, „kaip praneša vokiečių laikraščiai".

Tai, kas padirbta, kaip įsivaizduoja Jacques le bonhomme, egzistuotų ir reprodukuotųsi ir toliau kaip „įžiūrėjimo" ir „vartojimo" objektas, net jeigu gamintojai „nutrauktų darbą".

Kaip ir anksčiau, kalbėdamas apie pinigus, mūsų gerasis biurgeris čia vėl paverčia „darbininkus", išsisklaidžiusius po visą civilizuotąjį pasaulį, uždara visuomene, kuri, norėdama išsivaduoti iš visų sunkumų, teturi priimti tam tikrą nutarimą. Šventasis Maksas, be abejo, nežino, kad, pradedant vien tik nuo 1830 m., Anglijoje būta mažiausia penkiasdešimt mėginimų, kad dabar daromas dar vienas mėginimas sujungti visus bent Anglijos darbininkus į vieningą asociaciją ir kad sėkmingai įgyvendinti visus šiuos planus trukdė perdėm empirinės priežastys. Jis nežino, kad net darbininkų mažuma, jeigu ji susivienija, siekdama nutraukti darbą, labai greitai esti priversta griebtis revoliucinių veiksmų,— faktas, apie kurį jis galėtų sužinoti iš Anglijos 1842 metų sukilimo ir iš dar ankstesnio Velso 1839 metų sukilimo, kai revoliucinis darbininkų sąjūdis pirmą kartą pilnutinai pasireiškė „šventuoju mėnesiu", kuris buvo paskelbtas, kartu ginkluojantis visai liaudžiai. Čia mes vėl matome, kaip šventasis Maksas visur stengiasi įpiršti žmonėms savo nesąmonę kaip *„giliausią"* istorinių faktų *„prasmę"* (tai jam pavyksta nebent *jo* beasmenio „kažkas" atžvilgiu) — istorinių faktų, „kuriems jis primeta savo prasmę ir kurie dėl to būtinai turėjo baigtis nesąmone" (Vigandas, p. 194). Beje, nė vienam proletarui neateis į galvą paklausti šventąjį Maksą apie proletarinio judėjimo „prasmę" arba paprašyti patarimo, kaip veikti šiuo metu prieš buržuaziją.

Atlikęs šį didįjį žygį, mūsų šventasis Sanča sugrįžta pas savo Maritornes ir griausmingai trimituoja:

„Valstybė yra pagrįsta *darbo vergove.* Jei *darbas bus išlaisvintas,* valstybė žus" (p. 153).

Šiuolaikinė valstybė, buržuazijos valdžia, yra pagrįsta *darbo laisve.* Juk šventasis Maksas pats — ir ne kartą! tiesa, gan karikatūriškai!— yra paėmęs iš „Deutsch-Französische Jahrbücher" tą tiesą, kad kartu su religijos, valstybės, mąstymo ir t. t. laisve — vadinasi, „tarpais" „taip pat" „gal būt" kartu ir su *darbo* laisve — išsilaisvinu ne Aš, o tik kas nors iš mano pavergėjų. Darbo laisvė yra laisva darbininkų savitarpio konkurencija. Šventajam Maksui labai nesiseka tiek *visose kitose* srityse, tiek ir politinėje ekonomijoje. Darbas *jau yra* laisvas visose civilizuotose šalyse; dabar svarbu ne tai, kad darbas būtų išlaisvintas, o tai, kad šis laisvas darbas būtų panaikintas.

B. Komunizmas

Šventasis Maksas komunizmą vadina „socialiniu liberalizmu", nes jis puikiai žino, kaip nemėgsta žodžio liberalizmas 1842 metų

radikalai ir pažangiausieji Berlyno laisvamaniai[87]. Šis pakeitimas duoda jam kartu progą ir suteikia drąsos įdėti į „socialinių liberalų" lūpas bet kokią tiesą, kuri iki „Štirnerio" dar nė karto nebuvo pasakyta ir, vadinasi, kurios paneigimas kartu turi paneigti *komunizmą*.

Komunizmas įveikiamas eile iš dalies loginių, iš dalies istorinių konstrukcijų.

Pirmoji loginė konstrukcija.

Kadangi „Mes esame paversti egoistų tarnais", „Mes neturime" patys „tapti egoistais... o geriau padarykime, kad egoistų visai nebūtų. Padarykime juos visus driskiais, tegu niekas neturi nieko, kad „visi" turėtų.— Taip sako socialiniai liberalai.— Kas gi yra tasai asmuo, kurį jūs vadinate „visais"? Tai yra „visuomenė"" (p. 153).

Pasitelkęs keletą kabučių, čia Sanča paverčia „visus" asmeniu, visuomene asmens, subjekto pavidalu=šventąja visuomene, Šventybe. Dabar mūsų šventasis jaučiasi savo vietoje ir gali išlieti ant „Šventybės" visą savo ugningos rūstybės srautą, ir tuo komunizmas, aišku, yra sunaikinamas.

Šventasis Maksas čia vėl įdeda *savo* nesąmonę į „socialinių liberalų" lūpas, pateikdamas ją kaip *jų* kalbų prasmę, ir tuo nereikia „stebėtis". Pirmiausia jis sutapatina ko nors „turėjimą" privataus savininko teise su „turėjimu" apskritai. Užuot išnagrinėjęs tam tikrus privatinės nuosavybės santykius su gamyba, užuot išnagrinėjęs ko nors „turėjimą" žemvaldžio, rantjės, komersanto, fabrikanto, darbininko teisėmis — šiuo atveju „turėjimas" būtų visai konkretus turėjimas, būtų svetimo darbo rikiavimas,— jis paverčia visus šiuos santykius „turėjimu kaip tokiu"*

. . . .

politinį liberalizmą, kuris paskelbė „naciją" vyriausiąja savininke. Taigi komunizmui jau nėra reikalo „šalinti" „asmeninę nuosavybę", o lieka daugiausia sulyginti „lenų" paskirstymą, įvesti čia égalité**. Apie visuomenę kaip „vyriausiąją savininkę" ir apie „driskius" tegu šventasis Maksas pažvelgia, be kita ko, į 1840 metų „Égalitaire":

„Socialinė nuosavybė yra prieštaravimas, tačiau socialinis turtas yra komunizmo išdava. Furjė, priešingai saikingiems buržuaziniams moralistams, šimtus kartų kartoja savo teiginį: socialinė blogybė yra ne tai, kad kai kurie turi per daug, o tai, kad visi turi per mažai",— dėl to jis ir signalizuoja veikale „Neteisinga pramonė" (Paryžius, 1835, p. 410) „apie turtingųjų neturtingumą".

Visai taip pat dar 1839 metais — taigi prieš pasirodžius Veitlingo „Garantijoms"[88] — Paryžiuje išėjusiame vokiečių komunistiniame žurnale „Die Stimme des Volks" (2-ji knyga, p. 14) sakoma:

„Privatinė nuosavybė, šis tiek išgirtas, uolus, nuoširdus, nekaltas „privatus įgijimas", daro aiškią žalą gyvenimo turtingumui".

---

* Čia trūksta keturių puslapių, kuriuose baigiama „pirmoji loginė konstrukcija" ir pradedama „antroji loginė konstrukcija". *Red.*

** — lygybę. *Red.*

Čia šventasis Sanča laiko komunizmu kai kurių pereinančių į komunizmą liberalų pažiūrą ir kai kurių labai praktiniais sumetimais politiškai kalbančių komunistų išsireiškimo manierą.

Kai „Štirneris" perdavė nuosavybę „visuomenei", visi šios visuomenės nuosavybės dalininkai jam čia pat virto beturčiais ir driskiais, nors jie — net pagal *jo* požiūrį į komunistinę santvarką — „turi" „vyriausiąją savininkę".— Jo geranoris pasiūlymas komunistams — „padaryti žodį „driskius" tokiu pat garbingu kreipiniu, kokiu revoliucija padarė žodį „pilietis"",— yra įtikinamas pavyzdys, kaip jis suplaka komunizmą su kažkuo jau seniai praėjusiu. Revoliucija „padarė garbingu kreipiniu" net žodį „sans-culotte"*, priešingai „honnêtes gens"**, kurie jo labai skurdžiame vertime pasidarė geraisiais biurgeriais. Šventasis Sanča tai daro tuo tikslu, kad išsipildytų pranašo Merlino knygoje parašyti žodžiai apie tris tūkstančius ir tris šimtus antausių, kuriuos turės kirsti sau ateities vyras:

Es menester, que Sancho tu escudero
Se dé tres mil azotes, y tre cientos
En *ambas sus valientes posaderas*
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.
(Don Quijote, tomo II, cap. 35.)***

Šventasis Sanča konstatuoja, kad „visuomenės pakėlimas į vyriausiąją savininkę" būtų „antras asmeninio prado *apiplėšimas* žmoniškumo interesais",— tuo tarpu iš tikrųjų komunizmas tėra visai baigtas „apiplėšimas" to, „ką yra priplėšęs asmeninis pradas". „Kadangi plėšimas jam neabejotinai yra biaurus, tai" šventasis Sanča, „pavyzdžiui, mano", kad jis „jau" anksčiau minėtu „teiginiu" „yra pasmerkęs" komunizmą („Knyga", p. 102). „Jei" „Štirneris" „pajuto" komunizme „net plėšimą", „tai kaip gi jo galėjo neapimti „gilaus pasibiaurėjimo" ir „teisingo pasipiktinimo" juo jausmas!" (Vigandas, p. 156). Ta proga mes siūlome „Štirneriui" parodyti mums tokį buržua, kuris, rašydamas apie komunizmą (arba čartizmą), nepateiktų su dideliu patosu tos pačios beprasmybės. Tai, kas buržua yra „asmeniška", komunizmas būtinai „apiplėš".

Pirmasis korolarijus.

P. 349. „Liberalizmas tuojau pareiškė, kad žmogus pačia savo esme turi būti ne *nuosavybė,* o *savininkas.* Kadangi šiuo atveju buvo kalbama apie Žmogų, o ne apie atskirą asmenį, tai nuosavų gėrybių kiekio klausimas, ypač dominantis kaip tik atskirus asmenis, buvo paliktas jų nuožiūrai. *Todėl* atskirų asmenų egoizmas, nustatant šį kiekį, gavo visišką veikimo laisvę ir pradėjo nepaliaujamą konkurenciją".

---

* — bekelniai. *Red.*
** — padoriems žmonėms. *Red.*
*** — Ginklanešys tavasis Sanča Pansa,
Abu sėdynės savo žandus storus
Išvertęs oran, turi įsikirst
Tris tūkstančius ir tris šimtus botagų
Taip, kad jam oda degtų bei perštėtų.
(„Don Kichotas", t. II, persk. XXXV.) *Red.*

Tai reiškia: liberalizmas, t. y. liberalūs privatūs savininkai, prancūzų revoliucijos pradžioje apgaubė privatinę nuosavybę liberaline aureole, paskelbdami ją žmogaus teise. Jie turėjo tai padaryti jau dėl savo revoliucionizuojančios partijos padėties, jie netgi buvo priversti ne tik suteikti Prancūzijos kaimo gyventojų masėms nuosavybės teisę, bet ir leisti joms *paimti tikrąją* nuosavybę, ir visa tai jie galėjo padaryti, nes jų nuosavų gėrybių „kiekis", kuris juos pirmiausia domino, dėl to liko nepaliestas ir net buvo patikimai apdraustas.— Toliau mes čia matome, kad šventasis Maksas konkurenciją išveda iš liberalizmo,— štai kokį antausį jis kerta istorijai, atsikeršydamas už tuos antausius, kuriuos jis anksčiau buvo priverstas kirsti sau pačiam. Tą manifestą, su kuriuo, pasak jo, *„čia pat* pasirodo" liberalizmas, „tiksliau mums paaiškina" Hegelis, kuris 1820 metais pareiškė tokią mintį:

„Išorinių daiktų atžvilgiu yra protinga" (t. y. pridera man kaip protui, kaip žmogui), „kad aš turėčiau nuosavybę... Todėl ką ir *kiek* aš turiu, yra teisinis atsitiktinumas" („Teisės filosofija"[89], § 49).

Čia Hegeliui būdinga tai, kad jis buržua frazę paverčia tikra sąvoka, nuosavybės esme, ir „Štirneris" tiksliai jį pamėgdžioja. Ką tik pateiktu samprotavimu šventasis Maksas dabar grindžia savo tolesnį pareiškimą, kad

komunizmas „iškėlė turto *kiekio* klausimą ir atsakė į jį ta prasme, kad žmogus turi turėti tiek, kiek jam reikia. Bet ar galės mano egoizmas tuo pasitenkinti?.. Ne, aš turiu turėti tiek, kiek aš sugebu pasisavinti" (p. 349).

Čia pirmiausia reikia pastebėti, kad komunizmas anaiptol nesiremia Hegelio „Teisės filosofijos" 49 paragrafu ir jo formuluote: „ką ir kiek". Antra, „Komunizmas" nė negalvoja duoti ką nors „Žmogui", nes „Komunizmas" jokiu būdu nemano, kad „Žmogui" ko nors „reikia",— nebent trumpo kritinio nušvietimo. Trečia, Štirneris primeta komunizmui sąvoką „reikia" ta prasme, kaip ją supranta šiuolaikinis buržua, ir tuo būdu daro skirtumą, kuris dėl savo menkumo gali turėti reikšmės tik dabartinėje visuomenėje ir jos idealiame atvaizde — Štirnerio „atskirų rėksnių" ir laisvųjų siuvėjų sąjungoje. „Štirneris" vėl parodė, kad jis įstengia giliai „įžvelgti" į komunizmo esmę. Ir pagaliau, iškeldamas reikalavimą turėti tiek, kiek jis sugeba pats pasisavinti (jei tik šis reikalavimas nėra paprasta buržuazinė frazė, kad kiekvienas turi turėti tiek, kiek jis sugeba įsigyti, turi turėti teisę laisvai turtėti),— iškeldamas šį reikalavimą, šventasis Sanča vaizduojasi, kad komunizmas jau yra įgyvendintas ir leidžia jam laisvai ugdyti ir panaudoti savo „sugebėjimus",— o tai, kaip ir patys jo „sugebėjimai", priklauso anaiptol ne nuo vieno Sančos, bet ir nuo gamybos ir bendravimo santykių, kuriems esant jis gyvena. (Plg. toliau skirsnį apie „Sąjungą".) Beje, ir pats šventasis Maksas veikia ne pagal savo mokymą, nes visoje jo „Knygoje" jam „yra reikalingi" daiktai, ir jis vartoja daiktus, kurių „nesugebėjo" „įsisavinti".

Antrasis korolarijus.

„Tačiau socialreformatoriai Mums skelbia kažkokią visuomeninę teisę. Atskira asmenybė čia tampa visuomenės verge" (p. 246). „Komunistų nuomone, kiekvienas turi naudotis amžinosiomis žmogaus teisėmis" (p. 238).

Apie žodžius „teisė", „darbas" ir t. t., kaip juos vartoja proletariniai autoriai ir kaip į juos turi žiūrėti kritika, mes kalbėsime ryšium su „tikruoju socializmu" (žr. II tomą). Kai dėl teisės, tai mes kartu su daugeliu kitų esame pabrėžę komunizmo priešingumą teisei, tiek politinei ir privatinei, tiek ir teisei jos bendriausia forma — kaip žmogaus teisei. Žiūrėk „Deutsch-Französische Jahrbücher", kur privilegija, pirmenybinė teisė, suprantama kaip tai, kas atitinka susietą su luomais privatinę nuosavybę, o teisė — kaip tai, kas atitinka konkurencijos, laisvos privatinės nuosavybės būklę (p. 206 ir kitur); pati gi žmogaus teisė suprantama kaip privilegija, o privatinė nuosavybė — kaip monopolija. Toliau, teisės kritika ten yra susieta su vokiečių filosofija ir pavaizduota kaip išvada iš religijos kritikos (p. 72); kartu aiškiai pabrėžiama, kad teisės aksiomos, kurios turinčios atvesti prie komunizmo, yra privatinės nuosavybės aksiomos, o bendroji valdymo teisė — įsivaizduojama privatinės nuosavybės teisės prielaida (p. 98, 99)[90].

Beje, iškelti nurodytąją frazę prieš Babefą, laikyti jį teoriniu komunizmo atstovu — tai galėjo ateiti į galvą tik mūsiškiam mokytojui iš Berlyno. Tačiau „Štirneris" drįsta 247 puslapyje tvirtinti, kad

komunizmas, pagal kurį „visi žmonės iš prigimties turi lygias teises, paneigia savo paties tezę, teigdamas, kad žmonės iš prigimties neturi jokių teisių. Nes jis, pavyzdžiui, nenori pripažinti, kad tėvai turi teisių į vaikus, jis panaikina šeimą. Apskritai visas šis revoliucinis arba babuvistinis principas (plg. „Komunistai Šveicarijoje", komisijos pranešimas, p. 3) yra pagrįstas religine, vadinasi, klaidinga pažiūra".

Į Angliją atvyksta jankis, ten jis susiduria su taikos teisėju, kuris draudžia jam plakti savo vergą, ir jis pasipiktinęs šaukia: Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?*

Šventasis Sanča čia užsitraukia dvigubą gėdą. Pirma, „lygių žmogaus teisių" panaikinimu jis laiko tai, kad pripažįstamos vaikams „iš prigimties lygios teisės" tėvų atžvilgiu, kad vaikams ir tėvams suteikiamos *lygios* žmogaus teisės. Antra, dviem puslapiais prieš tai Jacques le bonhomme pasakoja, kad valstybė nesikiša, kai tėvas muša sūnų, nes ji pripažįsta šeimos teisę. Vadinasi, tai, ką jis, iš vienos pusės, laiko privatine (šeimos) teise, iš antros pusės — suveda į „lygias iš prigimties žmogaus teises". Pagaliau jis mums prisipažįsta, kad Babefą jis pažįsta tik iš Bliunčlio pranešimo, o tame savo pranešime (p. 3) Bliunčlis savo ruožtu prisipažįsta, kad visą savo išmintį jis yra pasisėmęs iš teisių daktaro, šauniojo L. Šteino[91]. Kokios gilios yra šventojo Sančos žinios apie komunizmą, galima spręsti iš ką tik pateiktos citatos. Kaip šventasis Brunas yra jo makleris revoliucijos klausimais, taip šventasis Bliunčlis — jo makleris komunizmo klausimais. Tokiomis sąlygomis nereikia stebėtis, jei mū-

* — Ir jūs vadinate laisva šalį, kur žmogus negali išplakti savo negro? *Red.*

siškio kūrybos dievo žodyje revoliucijos fraternité* po keleto eilučių paverčiama „dievo vaikų lygybe" (kokioje krikščionių dogmatikoje kalbama apie égalité**?).

Trečiasis korolarijus.

P. 414. Kadangi bendrumo principas savo kulminaciją pasiekia komunizme, todėl komunizmas = „meilės valstybės apoteozė".

Čia iš savo sufabrikuotos meilės valstybės šventasis Maksas išveda komunizmą, kuris, aišku, dėl to ir lieka išimtiniu Štirnerio komunizmu. Šventasis Sanča težino viena iš dviejų — arba egoizmas, arba pretenzija į žmonių paslaugas, gailestingumą ir išmaldas. Be šios dilemos jam nieko nėra.

Trečioji loginė konstrukcija.

„Kadangi visuomenėje pastebimos didžiausios blogybės, tai ypač" (!) „engiamieji" (!) „mano, kad dėl to kalta visuomenė, ir laiko savo uždaviniu atrasti tikrąją visuomenę" (p. 155).

Atvirkščiai, „Štirneris" „laiko savo uždaviniu" atrasti visuomenę, kuri *jam* patiktų***, šventąją visuomenę, visuomenę kaip Šventybės įsikūnijimą. Tie, kurie šiandieną yra „visuomenėje" „engiamieji", „mano" tik apie tai, kaip reikėtų įgyvendinti visuomenę, kuri *jiems patiktų*, o tuo tikslu, remiantis esamomis gamybinėmis jėgomis, pirmiausia reikia panaikinti dabartinę visuomenę. Jei, e. g.****, kokioje nors mašinoje „pastebimi dideli trūkumai", jeigu ji, pavyzdžiui, neveikia, ir tie, kuriems ta mašina reikalinga (pavyzdžiui, pinigams gaminti), randa tą trūkumą pačioje mašinoje ir stengiasi ją pertvarkyti ir t. t., tai jie, šventojo Sančos nuomone, laiko savo uždaviniu ne *pataisyti* mašiną sau, o atrasti *tikrąją* mašiną, šventąją mašiną, mašiną kaip Šventybės įsikūnijimą, Šventybę mašinos pavidalu, mašiną danguje. „Štirneris" jiems pataria kaltės ieškoti „*savyje*". Ar ne jų kaltė, kad jiems, pavyzdžiui, reikia kauptuko ir plūgo? Argi jie negalėtų plikais nagais sodinti į žemę bulves ir rausti jas iš ten? Šia proga šventasis duoda jiems 156 puslapyje tokį pamokymą:

„Tai tėra senas reiškinys, kad pradžioje kaltės ieškoma bet kur kitur, tik ne savyje,— vadinasi, valstybėje, turtingųjų savanaudiškume, kuris kaip tik ir yra mūsų kaltė".

„Engiamasis", kuris „valstybę" laiko pauperizmo „kaltininke", yra, kaip jau anksčiau matėme, ne kas kitas, kaip pats Jacques le bonhomme. Antra, „engiamasis", kuris guodžiasi tuo, kad dėl visko „kaltas" „turtingųjų savanaudiškumas", vėl yra ne kas kitas, kaip Jacques le bonhomme. Tikslesnių duomenų apie kitus engiamuosius jis galėtų gauti iš siuvėjo ir filosofijos daktaro Džono Uotso „Faktų ir prasimanymų", iš Hobsono „Vargšų palydovo" ir kt. Ir, trečia, kas gi yra tas „mūsų kaltės" subjektas? Ar tik ne proletaro vaikas, kuris, jau ateidamas į pasaulį, serga skrupulu, kuris auginamas opiumu

---

* — brolybė. *Red.*

** — lygybę. *Red.*

*** Žodžių žaismas: „die rechte Gesellschaft"— „tikra visuomenė", „ihm rechte Gesellschaft"— „visuomenė, kuri jam patinka". *Red.*

**** — exempli gratia — pavyzdžiui. *Red.*

ir septintų metų siunčiamas į fabriką,— arba atskiras darbininkas, iš kurio čia reikalaujama, kad jis vienas „sukiltų" prieš pasaulinę rinką,— o gal mergaitė, kuri arba turi mirti badu, arba tapti prostitute? Ne, „mūsų kaltės" subjektas — tik tas, kas „visos kaltės", t. y. visos dabartinės pasaulio santvarkos „kaltės" ieško „savyje", vadinasi, ir vėl ne kas kitas, kaip pats Jacques le bonhomme. „Tai tėra senas" krikščioniškojo pasinėrimo savyje ir germaniškosios spekuliatyvinės atgailos su jos idealistine frazeologija „reiškinys", kur Aš, tikrasis žmogus, neturiu keisti tikrovės, nes tai aš galiu padaryti tik išvien su kitais, o turiu pasikeisti savyje. „Tai yra vidinė rašytojo kova su pačiu savimi" („Šventoji šeima", p. 122, plg. p. 73, 121 ir 306)[92].

Taigi, šventojo Sančos nuomone, visuomenės engiamieji ieško tikrosios visuomenės. Jeigu jis būtų nuoseklus, jis turėtų liepti, kad ir tie, kurie „kaltės ieško valstybėje",— o jam tai juk *tie patys* asmenys,— ieškotų ir *tikrosios valstybės*. Bet tai jam netinka, nes jis yra girdėjęs, kad komunistai nori panaikinti valstybę. Šį valstybės panaikinimą dabar jis turi konstruoti, o tai šventasis Sanča atlieka, ir vėl savo „asiliuko", priedėlio, padedamas, tokiu būdu, kuris „atrodo labai paprastas":

„Kadangi darbininkų *būklė* yra *varginga* [*Notstand*], tai esamoji *dalykų būklė* [*Stand der Dinge*], t. y. *valstybė* [*Staat*] (*status=Stand*) turi būti panaikinta" (ten pat).

Taigi:
Varginga būklė=esamoji dalykų būklė.
Esamoji dalykų būklė=būklė [Stand].
Stand=Status*
Status=Staat**.
Išvada: varginga būklė=valstybė.

Kas gali „atrodyti paprasčiau"? „Reikia tik stebėtis", kad anglų buržua 1688 metais ir prancūzų buržua 1789 metais „nepriėjo" prie tokių pat „paprastų samprotavimų" ir lygčių, nors tais laikais lygtis „Stand=Status=der Staat" buvo dar kur kas teisingesnė. Iš to išeina, kad visur, kur yra „varginga būklė", „apskritai valstybė", kuri neabejotinai yra ta pati ir Prūsijoje, ir Šiaurės Amerikoje, turi būti panaikinta.

Dabar šventasis Sanča savo papratimu duoda mums keletą Saliamono prilyginimų.

Saliamono prilyginimas Nr. 1.

P. 163. „Kad visuomenė nėra joks Aš, kuris galėtų duoti ir t. t., o įrankis, iš kurio mes galime gauti naudos, kad mes neturime visuomeninių pareigų, o teturime visuomeninių interesų, kad mes neprivalome aukoti visuomenei aukų, o jei kartais ką nors ir aukojame, tai aukojame Sau,— apie tai socialiniai liberalai negalvoja, nes jie yra pavergti religinio principo ir uoliai siekia sukurti kažkokią — šventąją visuomenę".

---

* — būklė. *Red.*
** — valstybė. *Red.*

Iš to išplaukia šie „įsigilinimai" į komunizmo esmę:

1) Šventasis Sanča visai užmiršo, kad ne kas kitas, o jis pats pavertė „visuomenę" kažkokiu „Aš" ir todėl jis yra tik savo paties „visuomenėje".

2) Jis mano, kad komunistai tik ir laukia, kad „visuomenė" jiems kažką „duos", tuo tarpu iš tikrųjų jie tenori susikurti visuomenę.

3) Dar iki pradėjus visuomenei egzistuoti, jis paverčia ją įrankiu, iš kurio nori gauti naudos, užuot siekęs, kad jis ir kiti žmonės, visuomeniškai tarpusavyje bendradarbiaudami, sukurtų visuomenę, t. y. patį šį „įrankį".

4) Jis mano, kad komunistinėje visuomenėje gali būti kalbama apie „pareigas" ir „interesus", apie dvi viena kitą papildančias priešingumo puses, priešingumo, kuris yra tik buržuazinėje visuomenėje (prisidengdamas interesu, mąstantis buržua visuomet įterpia kažką trečią tarp savęs ir savo gyvybinės veiklos; šiai manierai klasikinę formą yra suteikęs Bentamas, kurio nosis turėjo turėti tam tikrą interesą, prieš ryždamasi pauostyti. Plg. „Knygoje" apie *teisę* į savo nosį, p. 247).

5) Šventasis Maksas mano, kad komunistai nori „aukoti aukas" „visuomenei", tuo tarpu jie tenori paaukoti esamą visuomenę; šiuo atveju komunistų supratimą, kad jų kova yra bendras visų buržuazinę santvarką peraugusių žmonių reikalas, jis turėtų vadinti auka, kurią jie aukoja sau.

6) Apie tai, kad socialiniai liberalai yra pavergti religinio principo ir

7) kad jie siekia sukurti kažkokią šventąją visuomenę,— apie tai jau anksčiau buvo pakankamai pasakyta. Kaip „uoliai" šventasis Sanča „siekia" sukurti „šventąją visuomenę", kad ja galėtų paneigti komunizmą,— mes jau matėme.

Saliamono prilyginimas Nr. 2.

P. 277. „Jei domėjimasis socialiniu klausimu būtų mažiau aistringas ir aklas, tuomet *žmonės*... suprastų, kad visuomenė negali atsinaujinti, kol tie, kurie ją sudaro *ir* konstituoja, lieka nepasikeitę".

„Štirneris" čia mano, kad komunistiniai proletarai, kurie revoliucionizuoja visuomenę ir naujaip grindžia gamybos santykius bei bendravimo formą,— o toks pagrindas yra jie patys kaip nauji žmonės, jų naujas gyvenimo būdas,— kad šie proletarai lieka „nepasikeitę". Nuolatinė šių proletarų varoma propaganda, jų kasdieninės tarpusavio diskusijos pakankamai įrodo, kaip jie patys nenori likti „nepasikeitę" ir kaip jie iš viso nenori, kad žmonės liktų „nepasikeitę". „Nepasikeitę" jie liktų tik tada, jeigu imtų kartu su šventuoju Sanča „ieškoti kaltės savyje"; bet jie labai gerai žino, kad. tik pasikeitus aplinkybėms, jie nustos buvę „nepasikeitę", ir todėl jie pasiryžę pirmąja proga pakeisti šias aplinkybes. Revoliucinėje veikloje paties savęs pakeitimas sutampa su aplinkybių pakeitimu.— Šis didysis prilyginimas išaiškinamas tokiu pat didžiu pavyzdžiu, kuris, aišku, vėl paimtas iš „Šventybės" pasaulio.

„Jei, pavyzdžiui, iš žydų tautos turėjo kilti *visuomenė*, kuriai buvo lemta paskleisti naują tikėjimą visoje žemėje, tai *šie apaštalai* neturėjo likti fariziejais".

Pirmieji krikščionys = visuomenė, turinti skleisti tikėjimą (įkurta anno* 1).
= Congregatio de propaganda fide[93] (įkurta anno 1640).
Anno 1 = Anno 1640.

Ši visuomenė, kuri turėjo atsirasti	= Šie apaštalai.
Šie apaštalai	= Ne-žydai.
Žydų tauta	= Fariziejai.
Krikščionys	= Ne-fariziejai.
	= Ne-žydų tauta.

Kas gali atrodyti paprasčiau?

Sustiprinęs save šiomis lygtimis, šventasis Maksas ramiai taria didžius istorinius žodžius:

„Žmonės, visai neketinę vystytis, *visuomet norėjo* kurti visuomenę".

Tačiau žmonės, visai nenorėję kurti visuomenės, padarė kaip tik tai, kad visuomenė išsivystė, — nes jie visuomet norėjo vystytis tik kaip atskiros asmenybės ir todėl išsivystė tik visuomenėje ir jos dėka. Beje, tik tokiam šventajam, koks yra mūsų Sanča, gali ateiti į galvą atskirti „žmonių" vystymąsi nuo „visuomenės", kurioje šie žmonės gyvena, vystymosi ir šiuo fantastiniu pagrindu toliau fantazuoti. Be to, jis užmiršo savąją, šventojo Bruno jam įteigtą tezę, kurioje jis ką tik iškėlė žmonėms moralinį reikalavimą keisti save ir tuo pačiu savo visuomenę, — vadinasi, tezę, kurioje jis sutapatino žmonių vystymąsi su jų visuomenės vystymusi.

Ketvirtoji loginė konstrukcija.

156 puslapyje jis priešingai valstybės piliečiams įdeda į komunistų lūpas tokius žodžius: „Mūsų esmė yra ne ta" (!), „kad visi Mes esame lygūs valstybės vaikai" (!), „o ta, kad visi Mes egzistuojame vienas kitam. Visi Mes esame lygūs tuo, kad visi Mes egzistuojame vienas kitam, kad kiekvienas dirba kitam, kad kiekvienas iš mūsų yra darbininkas". Toliau jis deda lygybės ženklą tarp „egzistavimo darbininko pavidalu" ir „kiekvieno iš Mūsų egzistavimo, galimo *tik* kito dėka", taigi kitas, „pavyzdžiui, dirba, kad aprengtų Mane, o Aš — kad tenkinčiau jo malonumų poreikį, jis — kad maitintų Mane, o Aš — kad šviesčiau jį. Vadinasi, bendras darbas yra Mūsų vertė ir Mūsų lygybė. — Kokią naudą Mums duoda pilietybė? Naštą. O kaip vertinamas Mūsų darbas? Kiek galint mažiau... Ką Jūs galite priešpastatyti Mums? Ir vėl tik darbą!" „Tik už darbą Mes privalome Jums atsilyginti"; „tik dėl naudos, kurią Jūs Mums teikiate", „Jūs turite tam tikras teises į Mus". „Mes norime būti Jūsų vertinami tik tiek, kiek Mes Jums duodame; bet Mes Jus vertinsime lygiai taip pat". „Vertę apsprendžia darbai, kurie turi Mums tam tikrą vertę, t. y. visiems naudingi darbai... Kas atlieka naudingą darbą, tas neturi būti žemesnis už bet kurį kitą, kitaip tariant: visi (visiems naudingi) darbininkai yra lygūs. Bet kadangi darbininkas yra vertas savo atlyginimo, tai tegu ir atlyginimas bus lygus" (p. 157, 158).

„Štirneriui" „komunizmas" prasideda *„esmės"* ieškojimu; jis vėl, kaip geraširdis „jaunuolis", tenori „prasiskverbti už daiktų". Kad komunizmas yra praktiškiausias judėjimas, kuris praktinėmis priemonėmis siekia praktiškų tikslų, ir kad jis, kovodamas prieš vokie-

* — metais. *Red.*

čių filosofus, gal tik Vokietijoje gali valandėlę domėtis „esmės" klausimu,— tai mūsų šventajam, be abejo, nė kiek nerūpi. Šis Štirnerio „komunizmas", apsėstas tokio „esmės" ilgesio, todėl ir tepriеina tik prie filosofinės kategorijos, prie „buvimo vienas kitam",— prie kategorijos, kuri vėliau keliomis prievartinėmis lygtimis —

buvimas vienas kitam = egzistavimas *tik* kito dėka
= egzistavimas darbininko pavidalu
= visuotinio darbo karalystė —

kiek priartinama prie empirinio pasaulio. Beje, mes siūlome šventajam Sančai nurodyti, pavyzdžiui, *Oveno* kūriniuose (juk Ovenas, kaip anglų komunizmo atstovas, gali būti laikomas ne mažiau būdingu „komunizmui", negu, pavyzdžiui, nekomunistiškas Prudonas*, iš kurio yra paimta ir sudaryta didesnė dalis ką tik pacituotų teiginių) bent vieną vietą, kur būtų galima rasti nors žodį iš pateiktų teiginių apie „esmę", visuotinio darbo karalystę ir t. t. Beje, mums nėra reikalo eiti taip toli. Jau anksčiau cituoto komunistinio vokiečių žurnalo „Die Stimme des Volks" trečiojoje knygoje sakoma:

„Tai, kas dabar vadinama darbu, tėra visai mažytė didžiulio, galingo gamybos proceso dalis; *religija* ir *moralė* teikiasi vadinti *darbu* tik biaurias ir pavojingas gamybos rūšis, dargi nesidrovėdamos pagražinti jas visokiausiais posakiais, tartum palaiminimais (arba užkeikimais), kaip antai: „dirbti veido prakaite"— kaip dievo išmėginimas; „darbas daro gyvenimą malonų"— paskatinimui ir t. t. To pasaulio, kuriame mes gyvename, moralė labai protingai vengia vadinti darbu tai, ką žmonės atlieka laisvai iš patraukimo. Šią veiklą, nors ir ji yra gamybos procesas, moralė visaip niekina. Ji mielai ją plūsta kaip tuštybę, kaip tuščią malonumą, pomėgių ieškojimą. Komunizmas demaskavo šią veidmainišką skelbėją, šią skurdžią moralę".

Visą komunizmą kaip visuotinio darbo karalystę šventasis Maksas suveda į lygų darbo užmokestį — atradimas, kuris vėliau kartojamas tokiais trimis „lūžiais": p. 357 — „Prieš konkurenciją stoja driskių visuomenės principas — *dalybos.* Tad nejaugi Aš, labai gabus, neturiu turėti jokios pirmenybės prieš negabų?" Toliau, p. 363, jis kalba apie „visuotinę taksą žmonių veiklai komunistinėje visuomenėje". Ir pagaliau, p. 350, jis primeta komunistams tą mintį, kad „darbas" yra „vienintelis" žmonių „turtas". Tuo būdu šventasis Maksas vėl įveda į komunizmą privatinę nuosavybę dvejopa forma — dalybų ir samdomojo darbo forma. Čia, kaip ir anksčiau, samprotaudamas apie „plėšimą", šventasis Maksas vėl skelbia banaliausias ir ribočiausias buržuazines pažiūras kaip savo „paties" „įžvelgimus" į komunizmo esmę. Jis įrodė visai nusipelnęs garbės — mokytis iš Bliunčlio. Kaip tipiškas smulkusis buržua, šventasis Maksas bijo, kad jis, „labai gabus", „neturės jokios pirmenybės prieš negabų",— nors jis labiausiai turėtų bijoti, kad nebūtų paliktas savo paties „gabumams".

Be to, mūsų „gabusis" mano, kad pilietybės teisėms proletarai yra abejingi, nors iš anksto jis padarė prielaidą, kad proletarai jas *turi.* Visai taip pat jis anksčiau vaizdavosi, kad buržua yra abejingi

* Išbraukta išnaša: „Prudonas, kurį komunistinis darbininkų žurnalas „La fraternité" griežtai kritikavo už lygaus darbo užmokesčio koncepciją, už „darbuotoją apskritai" ir už kitus ekonominius prietarus, aptinkamus kūriniuose šio įžymaus rašytojo, iš kurio komunistai neperėmė nieko, išskyrus nuosavybės kritiką. . ." *Red.*

valdymo formai. Pilietybė, t. y. *aktyvi* pilietybė darbininkams yra tokia svarbi, jog ten, kur jie *turi* ją, pavyzdžiui, Amerikoje, jie „gauna" iš to „naudos", o kur jie pilietinių teisių neturi, jie stengiasi jas įsigyti. Palygink Šiaurės Amerikos darbininkų diskusijas gausybėje mitingų, visą anglų čartizmo, prancūzų komunizmo ir reformizmo istoriją.

Pirmasis korolarijus.

„Darbininkas, įsisąmoninęs, jog svarbiausia jame yra tai, kad jis yra darbininkas, laikosi toli nuo egoizmo ir paklūsta darbininkų visuomenės vyresnybei, kaip kad biurgeris buvo atsidavęs" (!) „konkurencijos valstybei" (p. 162).

Bet darbininkas teįsisąmonina tai, kad, buržua požiūriu, svarbiausia jame yra tai, kad jis yra darbininkas, kuris dėl to gali parodyti savo jėgą ir prieš buržua kaip tokį. Abu šventojo Sančos atradimus, „biurgerio atsidavimą" ir „konkurencijos *valstybę*", tegalima užregistruoti kaip naują mūsų „gabiojo" „gabumų" įrodymą.

Antrasis korolarijus.

„Komunizmas *turi* siekti „bendros gerovės". *Juk tikrai atrodo* taip, lyg tuomet niekas nebus nuskriaustas. Bet kokia gi bus ta gerovė? Argi visiems tas pat yra gerovė? Argi visiems vienodai gera tomis pat sąlygomis?.. Jeigu taip, vadinasi, kalbama apie „tikrąją gerovę". Ar tuo būdu Mes neprieisime kaip tik prie to punkto, kur prasideda religijos tironija?.. Visuomenė dekretavo, kad tam tikra gerovė yra „tikroji gerovė", ir šia gerove vadinamas, pavyzdžiui, *dorai užsidirbtas pomėgis*, bet Tau geriau patinka malonus tingėjimas; tokiu atveju visuomenė... būdama protingai atsargi, neteiks to, kas yra Tau gerovė. Skelbdamas bendrą gerovę, komunizmas kaip tik panaikina gerovę tų asmenų, kurie lig šiol gyveno iš savo rentos" ir t. t. (p. 411, 412).

„Jeigu taip", tai iš čia išplaukia tokios lygtys:

Bendra gerovė = Komunizmas.
= Jeigu taip, tai
= Visiems tas pat yra gerovė.
= Visiems vienodai gera tomis pat sąlygomis.
= Tikroji gerovė.
= (Šventoji gerovė, Šventybė, Šventybės viešpatavimas, hierarchija).
= Religijos tironija.
Komunizmas = religijos tironija.

„Juk tikrai atrodo taip", lyg čia „Štirneris" būtų pasakęs apie komunizmą tą pat, ką jis lig šiol kalbėjo apie visa kita.

Kaip giliai mūsų šventasis yra „įžvelgęs" į komunizmo esmę, matyti ir iš to, kad jis priskiria komunizmui siekimą įgyvendinti „dorai užsidirbtą pomėgį" kaip „tikrąją gerovę". Kas, be „Štirnerio" ir kelių Berlyno batsiuvių ir siuvėjų, gali galvoti apie „dorai užsidirbtą pomėgį"* ir dargi priskirti tai komunistams, kuriems atkrinta pats viso šio priešingumo tarp darbo ir pomėgio pagrindas! Tegu mūsų moralusis šventasis bus dėl to ramus. „Doras uždarbis" bus

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Kas, be Štirnerio, gali priskirti amoraliems revoliuciniams proletarams tokias moralines kvailystes. Juk proletarai, kaip žinoma visame civilizuotame pasaulyje (prie kurio, tiesa, Berlynas, būdamas tik „apsišvietęs", nepriklauso), turi nedorą ketinimą ne „dorai užsidirbti" savo „pasiturėjimą", o iškovoti jį!" *Red.*

paliktas jam ir tiems, kuriems jis, pats to nežinodamas, atstovauja,— jo smulkiesiems, pramonės laisvės nuskurdintiems ir morališkai „pasipiktinusiems" amatininkams meistrams. „Malonus tingėjimas" taip pat ištisai priklauso trivialiausiai buržuazinei pažiūrai. Tačiau visos nagrinėjamos frazės viršūnė yra gudragalviškas buržuazinis supratimas, kad komunistai nori panaikinti rentininko „gerovę", o vis dėlto kalba apie „visų gerovę". Taigi „Štirneris" mano, kad komunistinėje visuomenėje dar tebebus rantjė, kurių „gerovę" tektų panaikinti. Jis teigia, kad *rentininko* „gerovė" yra savybinga individams, kurie dabar yra rantjė, kad ji yra neatskiriama nuo jų individualybės; jis vaizduojasi, kad šiems individams negali būti jokios kitos „gerovės", išskyrus tą, kurią sąlygoja jų, kaip rantjė, padėtis. Toliau, jis mano, kad komunistinė visuomenės santvarka jau ir tuomet yra sukurta, kai visuomenė dar tebekovoja prieš rantjė ir panašius*. Šiaip ar taip, komunistai jokiu būdu nesidrovės nuversti buržuazijos viešpatavimą ir panaikinti jos „gerovę", kai tik įstengs tai padaryti**. Jiems visiškai nesvarbu, kad ši jų priešams bendra, klasinių santykių sąlygota „gerovė" taip pat asmeninės „gerovės" pavidalu šaukiasi į kažkokį bukaprotiškai suponuotą sentimentalumą.

Trečiasis korolarijus.

190 puslapyje komunistinėje visuomenėje „vėl atsiranda rūpestis kaip darbas".

Gerasis biurgeris „Štirneris", jau besidžiaugiantis, kad komunizmo sąlygomis vėl rasiąs savo mėgstamą „rūpestį", vis dėlto šįkart apsiriko. „Rūpestis" yra ne kas kita, kaip prislėgta ir nerimastinga nuotaika, kuri būtinai lydi miesčionių darbą, skurdžią veiklą, siekiant užsitikrinti menką uždarbį. „Rūpestis" savo gryniausiu pavidalu klesti gerojo vokiečių biurgerio gyvenime, kur jis yra chroniškas ir „visuomet lygus pačiam sau", skurdus ir niekingas, tuo tarpu proletaro skurdas įgauna aštrią, stiprią formą, skatina jį į žūtbūtinę kovą, revoliucionizuoja jį ir todėl sukelia ne „rūpestį", o aistrą. Jei komunizmas nori panaikinti ir biurgerio „rūpestį", ir proletaro skurdą, tai, savaime suprantama, jis negalės to padaryti, nepanaikindamas vieno ir kito priežasties — „darbo".

Dabar pereiname prie *istorinių* komunizmo *konstrukcijų.*

Pirmoji istorinė konstrukcija.

„Kol žmogaus garbei ir orumui pakako vieno tikėjimo, nieko negalima buvo pasakyti prieš bet kokį, netgi sunkiausią darbą".— „Visą savo vargą engiamosios

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Ir pabaigoje jis iškelia komunistams moralinį reikalavimą, kad jie ramiai pasmerktų save amžinam rantjė, pirklių, pramonininkų ir t. t. išnaudojimui,— nes jie negali panaikinti šio išnaudojimo, kartu nesunaikindami šių ponų „gerovės"! Jacques le bonhomme, kuris čia pasireiškia kaip stambiųjų buržua čempionas, gali nesivarginti dorovės pamokslų skaitymu komunistams, kurie kasdien gali klausytis panašių pamokslų, kur kas geriau sakomų jo „gerųjų biurgerių"". *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „ir jie nesidrovės tai padaryti kaip tik todėl, kad jiems „visų" „gyvų individų" „gerovė" yra svarbesnė už esamų visuomenės klasių „gerovę". „Gerovė", kuria tenkinasi rentininkas kaip *rentininkas*, yra ne individo kaip tokio „gerovė", o rentininko gerovė, ne individuali, o bendra šios klasės gerovė". *Red.*

klasės tegalėjo pakelti tol, kol jos buvo krikščionys" (geriausiu atveju jos buvo krikščionys tol, kol pakėlė savo vargą), „nes krikščionybė" (stovinti su lazda už jų nugaros) „užgniaužia jų murmėjimą ir piktinimąsi dar užuomazgoje" (p. 158).

„Iš kur „Štirneris" taip gerai žino", ką galėjo daryti engiamosios klasės, mes sužinome iš pirmojo „Allgemeine Literatur-Zeitung" numerio, kuriame „kritika knygrišio pavidalu" cituoja tokią vietą iš vienos nereikšmingos knygos[94]:

„Šiuolaikinis pauperizmas įgavo politinį pobūdį; jei anksčiau elgeta *nuolankiai* pakeldavo savo likimą ir laikė jį *dievo valia,* tai dabartinis *driskius* klausia, ar turi jis skurdžiai gyventi tik todėl, kad jis atsitiktinai gimė skarmaluose".

Dėl šios galingos krikščionybės įtakos baudžiauninkų išsivadavimas buvo susijęs su kruviniausia ir įnirtingiausia kova kaip tik prieš *dvasinius* feodalus, ir ta kova buvo laimėta, nepaisant bet kokio kuniguose įsikūnijusios krikščionybės murmėjimo ir piktinimosi (plg. Idenas, „Vargšų istorija", I knyga; Gizo, „Civilizacijos istorija Prancūzijoje"; Montėjus, „Įvairių luomų prancūzų istorija"[95] ir t. t.). Tuo tarpu, iš antros pusės, smulkūs kunigai, ypač viduramžių pradžioje, kurstė baudžiauninkus „murmėti" prieš pasaulietinius feodalus ir „piktintis" jais (tarp kita ko, plg. bent garsiąją Karolio Didžiojo kapituliariją). Taip pat palygink tai, kas buvo pasakyta anksčiau apie „engiamąsias klases" ir jų sukilimus XIV amžiuje, kalbant apie „čia vienur, čia kitur staiga kylančius darbininkų bruzdėjimus".

Ankstesnės darbininkų sukilimų formos kiekvienu atveju buvo susijusios su to meto darbo išsivystymo pakopa ir jos sąlygojama nuosavybės forma, o komunistiniai sukilimai tiesiogiai arba netiesiogiai — su stambiąja pramone. Tačiau, nesigilindamas į šią sudėtingą istoriją, šventasis Maksas įvykdo šventąjį perėjimą nuo *kantrių* engiamųjų klasių prie *nekantrių* engiamųjų klasių:

„Dabar, kai kiekvienas šviesdamasis *turi* tapti *žmogumi"* („o iš kur", pavyzdžiui, Katalonijos darbininkai „žino", kad „kiekvienas šviesdamasis turi tapti žmogumi"?), „žmogaus pritvirtinimas prie mašininio darbo sutampa su vergove" (p. 158).

Vadinasi, iki Spartako ir vergų sukilimo krikščionybė neleido, kad „žmogaus pritvirtinimas prie mašininio darbo" „sutaptų su vergove"; o Spartako laikais ne kas kita, kaip sąvoka „žmogus", panaikino šį santykį ir pirmą kartą sukūrė vergovę. „O gal" Štirneris yra „netgi" kai ką girdėjęs apie šiuolaikinių darbininkų bruzdėjimų sąryšį su mašinine gamyba ir čia norėjo užsiminti apie tai? Šiuo atveju ne mašininio darbo įvedimas darbininkus pavertė maištininkais, o sąvokos „žmogus" įvedimas mašininį darbą — vergove.— „Jei tokia yra dalykų būklė", tai „juk tikrai atrodo", lyg čia būtų „vienintelė" darbininkų judėjimo istorija.

Antroji istorinė konstrukcija.

„Buržuazija paskelbė materialaus pomėgio evangeliją ir dabar stebisi, kad šis mokymas randa šalininkų tarp Mūsų, proletarų" (p. 159).

Ką tik darbininkai norėjo įgyvendinti „Žmogaus" sąvoką, Šventybę, o dabar jie staiga savo mintis nukreipė į „materialų pomėgį",

į pasaulietiškus dalykus; ten buvo kalbama apie darbo „naštą", o čia — tik apie pomėgio darbą. Šventasis Sanča čia muša save per ambas sus valientes posaderas* — muša materialią istoriją, pirma, ir Štirnerio šventąją istoriją, antra. Pagal materialią istoriją kaip tik aristokratija pirmoji evangelijos pomėgį pakeitė pasaulietinio pomėgio evangelija, o blaivioji buržuazija ėmė dirbti veido prakaite, nepaprastai vylingai palikdama aristokratijai pomėgį, kuris buržuazijai buvo uždraustas jos pačios įstatymų (tokiomis sąlygomis aristokratijos galybė pinigų pavidalu ėmė plaukti į buržua kišenes).

Pagal Štirnerio istoriją buržuazija tenkinosi, ieškodama „Šventybės", laikydamasi valstybės kulto ir „paversdama visus esamus objektus vaizduotės produktais"; prireikė jėzuitų, kad būtų galima „išgelbėti jutimiškumą nuo visiško žlugimo". Pagal tą pačią Štirnerio istoriją buržuazija revoliucijos būdu užgrobė visą valdžią, vadinasi, užgrobė ir jos evangeliją, materialaus pomėgio evangeliją, nors pagal tą pačią Štirnerio istoriją mes dabar susilaukėme, kad „pasaulyje viešpatauja tik idėjos". Tuo būdu Štirnerio hierarchija atsidūrė „entre ambas posaderas"**.

Trečioji istorinė konstrukcija.

P. 159: „Buržuazijai išvadavus žmones nuo atskirų individų įsakinėjimo ir savivalės, liko ta savivalė, kuri atsiranda iš santykių konjunktūros ir gali būti pavadinta aplinkybių atsitiktinumu. Liko — laimė ir laimės vaikai".

Po to šventasis Sanča verčia komunistus „rasti įstatymą ir naują tvarką, kuri padarys galą šiems svyravimams" (ar kaip ten juos vadina), — tvarką, dėl kurios komunistai, jo žiniomis, teturi tik sušukti: „Nuo šiol tebus ši tvarka šventa!" (tiksliau, jis pats turėtų sušukti: mano vaizduotės netvarka tebus šventa komunistų tvarka!). „Čia yra išmintis" (Jono apreiškimas, 13, 18). „Kas turi išmanymo, tesuskaitai skaičių" nesąmonių, kurias Štirneris — paprastai toks daugiakalbis, nuolat gromuliuojantis savo gromulį — čia įspraudžia į keletą [eilučių].

Pirmasis teiginys savo bendriausia forma reiškia: buržuazijai panaikinus feodalizmą, liko buržuazija. Arba: panaikinus „Štirnerio" vaizduotėje asmenų viešpatavimą, liko padaryti kažką visai atvirkščia. „Juk tikrai atrodo", tartum būtų galima susieti dvi visai skirtingas istorines epochas, ir tas ryšys bus šventas ryšys, ryšys kaip Šventybė, ryšys danguje.

Beje, pareikšdamas šį teiginį, šventasis Sanča nesitenkina anksčiau nurodyta nesąmonės „mode simple"***, jis siekia būtinai privesti dalyką iki nesąmonės „mode composé"**** ir „bicomposé"*****. Iš tikrųjų: pirma, šventasis Maksas tiki išvaduojančių *save* buržua tvirtinimais, kad, išvaduodami *save* nuo atskirų individų įsakinėjimo ir savivalės, jie išvaduoja nuo atskirų individų įsakinėjimo ir savivalės apskritai visą visuomenės masę. Antra, iš tikrųjų jie išsivadavo

* — sėdynės žandus storus. *Red.*
** — „tarp sėdmenų". *Red.*
*** — „paprasta rūšimi". *Red.*
**** — „sudėtingos rūšies". *Red.*
***** — „dvigubai sudėtingos rūšies". *Red.*

ne nuo „atskirų individų įsakinėjimo ir savivalės", o nuo korporacijos, cecho, luomų viešpatavimo, todėl po to jie ir galėjo kaip *tikrieji* atskiri buržua nukreipti „įsakinėjimą ir savivalę" prieš darbininkus. Trečia, jie tik plus ou moins* panaikino idealistinę ankstesnio atskirų individų įsakinėjimo ir savivalės regimybę, kad ją pakeistų šiuo materialios, šiurkščios formos įsakinėjimu bei savivale. Jis, buržua, daugiau nebenorėjo, kad jo „įsakinėjimą ir savivalę" apribotų ligšiolinis monarche, bajorijoje ir korporacijoje susikoncentravusios politinės valdžios „įsakinėjimas ir savivalė"; tai galėtų apriboti nebent tik buržuazinių įstatymų išreikšti bendrieji apskritai visos buržuazijos klasės interesai. Jis tepadarė viena: panaikino įsakinėjimą ir savivalę *atskirų buržua* įsakinėjimui ir savivalei (žr. „Politinis liberalizmas").

Po to ėmęs nagrinėti santykių konjunktūrą, kuri, įsiviešpatavus buržuazijai, virto visai kita visai kitų santykių konjunktūra, šventasis Sanča, užuot tikrai ją išanalizavęs, palieka šią konjunktūrą kaip visuotinę „konjunktūros ir t. t." kategoriją ir suteikia jai dar labiau neapibrėžtą „aplinkybių atsitiktinumo" pavadinimą,— tartum „atskirų individų įsakinėjimas ir savivalė" patys nebūtų „santykių konjunktūra". Tuo būdu pašalinęs realų komunizmo pagrindą, būtent *tam tikrą* santykių konjunktūrą buržuazinės santvarkos sąlygomis, dabar jis jau gali ir komunizmą, po to pakibusį ore, paversti savo šventuoju komunizmu. „Juk tikrai atrodo", tartum „Štirneris" yra „tik idealaus", įsivaizduojamo istorinio „turto žmogus", tartum jis yra *„visiškas driskius"*. Žr. „Knygą", p. 362.

Visa ši didžioji konstrukcija arba, tiksliau, jos didžioji premisa labai patetiškai pakartojama 189 puslapyje tokia forma:

„Politinis liberalizmas panaikina ponų ir tarnų nelygybę; jis sukuria *bevaldystę*, anarchiją" (!); „dabar ponas atskiriamas nuo atskiro individo, nuo egoisto, ir galėtų virsti *šmėkla*, įstatymu arba valstybe".

Šmėklų viešpatavimas = (hierarchija) = bevaldystė, lygi „visagalių" buržua viešpatavimui. Kaip matome, šis šmėklų viešpatavimas, priešingai, yra *daugelio* tikrųjų ponų viešpatavimas; taigi komunizmą tokiu pat pagrindu buvo galima laikyti išsivadavimu iš šios daugelio viešpatijos. Tačiau šventasis Sanča to nedrįso padaryti, nes tuomet būtų sugriuvusios tiek jo loginės komunizmo konstrukcijos, tiek ir visa „laisvųjų" konstrukcija. Bet, deja, taip yra visoje „Knygoje". Viena vienintelė išvada iš nuosavų mūsų šventojo premisų, vienas vienintelis istorinis faktas sugriauna daugybę jo įžvelgimų ir rezultatų.

Ketvirtoji istorinė konstrukcija.— 350 puslapyje šventasis Sanča išveda komunizmą tiesiai iš baudžiavos panaikinimo.

I. *Didžioji premisa:*

„Buvo laimėta nepaprastai daug, kai žmonės pasiekė, kad juos buvo pradėta *laikyti*" (!) „savininkais. Tuo buvo panaikinta baudžiava, ir kiekvienas, kuris lig tol pats buvo *nuosavybė*, dabar tapo *ponu*".

---

* — daugiau ar mažiau. *Red.*

(Pagal nesąmonės mode simple tai vėl reiškia: baudžiava buvo panaikinta, kai tik ji buvo panaikinta.) Šios nesąmonės mode composé yra šventojo Sančos įsitikinimas, kad žmonės tapo „savininkais" dėl šventojo stebėjimo, dėl to, kad žmonės „laikė" ir „buvo laikomi", tuo tarpu tikrovėje sunkiausia ir buvo tapti „savininkais", o laikymas savininkais atėjo jau vėliau pats savaime; o nesąmonės mode bicomposé yra toks teigimas: kai baudžiavos panaikinimas, kuris pradžioje dar tebuvo dalinis, pradėjo vystyti savo išdavas ir tuo būdu tapo visuotinis, jau nebegalima buvo „pasiekti", kad baudžiauninkai „būtų laikomi" *pateisinančiais* turėjimo išlaidas (savininkui šis turėjimas pasidarė perdaug nuostolingas); taigi plačiosios masės, „kurios lig tol pačios buvo nuosavybė", t. y. pavergtieji darbininkai, dėl to „tapo" ne „ponais", o tik laisvais darbininkais.

II. *Mažoji istorinė premisa* apima maždaug aštuonis šimtmečius, ir, „aišku, ne iš karto galima išvysti visą jos turinio gilybę" (plg. Vigandą, p. 194).

„Tačiau *nuo šiol jau* nebepakanka Tavo turėjimo ir Tavo turto, ir jis *jau nebebus* pripažįstamas; *užtat* padidėja Tavo darbo proceso ir paties Tavo darbo vertė. *Dabar* mes vertiname tai, kad Tu *pajungi sau* daiktus, kaip *anksčiau*" (?) „vertinome tai, kad Tu juos turėjai. Tavo darbas yra Tavo turtas. Tu dabar esi uždirbtų, o ne paveldėtų dalykų ponas arba savininkas" (ten pat).

„Nuo šiol"— „jau nebe"— „užtat"— „dabar"— „kaip anksčiau"— „dabar"— „ne"— „arba"— toks yra šio sakinio turinys.

Nors „Štirneris" ir priėjo „dabar" prie to, kad Tu (t. y. Šeliga) esi uždirbtų, o ne paveldėtų dalykų ponas, vis dėlto „dabar" jam kyla mintis, kad šiuo metu yra kaip tik priešingai — ir štai iš abiejų išsigimusių jo premisų gimsta komunizmas kaip vilkatas.

III. *Komunistinė išvada.*

„Bet kadangi **ŠIUO METU** visa yra paveldėta ir kiekvienas Tau priklausantis skatikas turi ne darbo, o paveldėjimo žymę" (kulminacinė nesąmonė), „**TAI** visa turi būti perlydyta".

Šiuo pagrindu Šeliga gali vaizduotis esąs pasiekęs tokį tašką, iš kurio jis mato tiek viduramžių komunų atsiradimą bei žlugimą, tiek ir XIX amžiaus komunizmą. Ir tuo pačiu šventasis Maksas, nepaisant visko, ką jis „paveldėjo" ir „užsidirbo", yra priėjęs ne prie „daiktų pajungimo sau", o geriausiu atveju tik prie nesąmonės „turėjimo".

Konstrukcijų mėgėjai dar gali 421 puslapyje pamatyti, kaip šventasis Maksas, pradžioje sukonstravęs komunizmą iš baudžiavos, dabar jį konstruoja dar kaip baudžiavinę priklausomybę *nuo* vieno siuzereno — visuomenės,— visai taip pat, kaip anksčiau jis yra pavertęs priemonę, kuria mes ką nors įgyjame, „Šventybe", iš kurios „malonės" mums kai kas duodama. Dabar, baigdami, mes dar sustosime prie kai kurių „įžvelgimų" į komunizmo esmę, išplaukiančių iš anksčiau nurodytų premisų.

Pirma, „Štirneris" pateikia naują *išnaudojimo teoriją,* kurios esmė yra ta, kad

„darbininkas segtukų fabrike dirba tik vieną segtuko dalį, tai, kas padirbta, perduoda iš rankų į rankas kitam ir šio kito yra panaudojamas, eksploatuojamas" (p. 158).

Tuo būdu čia „Štirneris" atranda, kad fabriko darbininkai išnaudoja vienas kitą, nes „tai, kas padirbta", jie „perduoda iš rankų į rankas kitam", todėl fabrikantas, kurio rankos visai nedirba, negali ir išnaudoti darbininkų. Čia „Štirneris" pateikia ryškų pavyzdį tos liūdnos būklės, į kurią komunizmas yra įstūmęs vokiečių teoretikus. Dabar jie turi domėtis ir tokiais labai žemiškais dalykais, kaip segtukų fabrikai ir t. t., kurių atžvilgiu jie elgiasi kaip tikri barbarai, kaip indėnai odžibuėjai ir Naujosios Zelandijos gyventojai.

„Priešingai", Štirnerio komunizmas „skelbia" (ten pat):

„Kiekvieno darbo tikslas turi būti „Žmogaus" pasitenkinimas. Todėl jis" („Žmogus") „ir turi tapti jame *meistru*, t. y. turi *mokėti* atlikti jį kaip kažką vientisą".

„Žmogus" turi tapti meistru!— „Žmogus" lieka segtukų galvučių gamintoju, bet jis persiėmęs raminančio supratimo, kad segtuko galvutė sudaro segtuko dalį ir jis *moka* pagaminti visą segtuką. Nuovargis ir pasibiaurėjimas, kurį sukelia amžinai kartojamas segtukų galvučių gaminimas, šio supratimo dėka virsta „Žmogaus pasitenkinimu". O, Prudone!

Tolesnis įžvelgimas:

„Kadangi komunistai tik *laisvą veiklą* laiko žmogaus esme" (iterum Crispinus*), „tai jiems, kaip ir visiems *šiokiadienės galvosenos* atstovams, greta jų *negyvo darbo* reikia *sekmadienio,* tam tikro pakilimo ir džiugesio".

Be čia įspraustos „žmogaus esmės", nelaimingasis Sanča turi paversti „laisvą veiklą"— komunistams tai yra išplaukiantis iš laisvo visų sugebėjimų vystymosi kūrybinis „vientiso subjekto" (kalbant „Štirneriui" suprantamu būdu) gyvenimo pasireiškimas — „negyvu darbu", nes juk pastebi mūsų berlynietis, jog čia kalbama ne apie „sunkų minties darbą". Pasinaudodamas šiuo paprastu pakeitimu, jis jau ir gali priskirti komunistams „šiokiadienę galvoseną". O kartu su miesčionio šiokiadieniais, aišku, į komunizmą prasiskverbia ir miesčionio sekmadienis.

P. 161: „Sekmadieniška komunizmo pusė yra ta, kad komunistas mato Tavyje žmogų, brolį".

Taigi čia komunistas yra ir „Žmogus", ir „Darbininkas". Šventasis Sanča tai vadina (nurodytoje vietoje) „dvejopa *paskirtimi,* kurią komunistas priskiria žmogui,— materialaus ir dvasinio įgijimo srityje".

Vadinasi, čia jis vėl įveda į komunizmą net „įgijimą" ir biurokratiją, ir dėl to, suprantama, komunizmas „pasiekia savo galutinį tikslą" ir nustoja buvęs komunizmas. Tiesą sakant, šventasis Sanča ir negalėjo kitaip padaryti, nes jo vėliau konstruojamoje „Sąjungoje" kiekvienas taip pat gauna „dvejopą paskirtį"— kaip žmogus ir kaip „Vienintelis". Šį dualizmą jis iš anksto įteisina, įbrukdamas jį

* — vėl Krispinas. *Red.*

komunizmui,— metodas, su kuriuo mes dar susidursime jo samprotavimuose apie lenų sistemą ir jos panaudojimą.

344 puslapyje „Stirneris" mano, kad „komunistai" nori „geruoju išspręsti nuosavybės klausimą", o 413 puslapyje jie, pasak jo, netgi apeliuoja į žmonių pasiaukojimą ir į kapitalistų savęs išsižadėjimo jausmą!* Pradedant nuo Babefo laikų, keletas pasireiškusių komunistinių *buržua*, kurie buvo nerevoliuciniai,— reiškinys labai retas; o didelė komunistų dauguma visose šalyse yra revoliucinė. Kokios nuomonės yra komunistai apie „turtingųjų savęs išsižadėjimo jausmą" ir apie „žmonių pasiaukojimą", šventasis Maksas galėtų sužinoti iš keleto Kabės vietų, t. y. kaip tik iš to komunisto, kuris daugiau negu kiti gali sudaryti apeliavimo į dévoûment, į pasiaukojimą, įspūdį**. Šios vietos yra nukreiptos prieš respublikonus ir ypač prieš p. Biušės — paskui kurį dar seka Paryžiuje labai nedidelis darbininkų skaičius — atakas prieš komunizmą:

„Taip pat yra su pasiaukojimu (dévoûment); tai yra p. Biušės mokymas, šįkart atpalaiduotas nuo savo katalikiškos formos, nes p. Biušė neabejotinai bijo, kad jo katalikybė yra darbininkų masėms biauri ir atstumianti. „Norint tinkamai atlikti savo *pareigą* (devoir),— sako Biušė,— reikia *pasiaukojimo* (dévoûment)".— Tesuvokia, kas gali, skirtumą tarp devoir ir dévoûment.— „Mes reikalaujame pasiaukojimo iš visų; tiek dėl didžios nacionalinės vienybės, tiek dėl darbininkų susivienijimo... reikia, kad mes būtume susivieniję, visada pasiaukojantys (dévoués), pasiryžę ginti vieni kitus".— Reikia, reikia — tai lengva pasakyti, ir tai jau seniai sakoma, ir dar labai ilgai bus sakoma taip pat nesėkmingai, jei nebus pagalvota apie kitas priemones! Biušė skundžiasi turtingųjų egoizmu; bet kokia nauda iš tokių skundų? Biušė laiko priešais visus, kurie nenori aukotis".

„„Jeigu,— sako jis,— egoizmo pavergtas žmogus atsisako pasiaukoti kitiems, ką tuomet daryti?.. Mes atsakysime, nė valandėlės nedvejodami: *visuomenė* visuomet turi *teisę* atimti iš mūsų tai, ką mūsų pareiga liepia jai paaukoti... Pasiaukojimas yra vienintelė priemonė mūsų pareigai įvykdyti. Kiekvienas iš mūsų turi aukotis visur ir visada. Kas iš egoizmo atsisako atlikti savąją pasiaukojimo pareigą, tas turi būti *priverstas* tai padaryti".— Taip Biušė ragina visus žmones: aukokitės, aukokitės! Tegalvokite, kaip pasiaukoti! Argi tai nereiškia — visai nesuprasti žmogaus prigimties ir mindžioti ją? Argi tai neklaidinga pažiūra? Mes beveik norėtume pasakyti — *vaikiška, nevykusi* pažiūra". (Kabė, „L'Atelier doktrinų paneigimas", p. 19, 20.)

Toliau, p. 22, Kabė įrodo respublikonui Biušė, kad jis būtinai prieina prie įvairių „pasiaukojimo aristokratijos" laipsnių, ir po to ironiškai klausia:

„Kuo gi virsta dévoûment? Kur dingsta dévoûment, jei žmonės tesiaukoja tam, kad pasiektų *hierarchijos* viršūnę?.. Tokia sistema dar galėtų kilti galvoje žmogaus, svajojančio tapti popiežiumi arba kardinolu,— tačiau darbininkų galvose!!!"— „Ponas Biušė nenori, kad darbas taptų *malonia pramoga* ir kad žmogus dirbtų savo paties gerovei ir kurtų sau naujus pomėgius. Jis teigia... „kad žmogus egzis-

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Šventasis Maksas čia vėl priskiria sau drąsiojo puolimo ir smūgio išmintį, tartum visas jo tauškėjimas apie sukylantį proletariatą nėra nevykęs Veitlingo ir jo susidedančio iš vagių „proletariato" pakartojimas,— Veitlingas yra vienas iš nedaugelio komunistų, kuriuos jis pažįsta iš Bliunčlio malonės". *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „Prancūzijoje visi komunistai priekaištauja sensimonistams ir furjeristams dėl taikingumo, skirdamiesi nuo jų daugiausia atsisakymu bet kokį „klausimą spręsti geruoju",— kaip Anglijoje čartistai daugiausia skiriasi tuo pačiu požymiu nuo socialistų". *Red.*

tuoja žemėje tik tam, kad įvykdytų *paskirtį, pareigą* (une fonction, un devoir)". „Ne,— skelbia jis komunistams,— žmogus, ši didi jėga, yra sukurtas ne sau pačiam (n'a point été fait pour lui-même)... Tai primityvi mintis. Žmogus yra darbininkas (ouvrier) pasaulyje, jis turi dirbti darbą (oeuvre), kurį jo veiklai nurodo moralė, tai yra jo pareiga... Niekuomet nepamiršime, kad mes turime atlikti *aukštą paskirtį* (une haute fonction), kuri prasidėjo pirmąją žmogaus gyvenimo dieną ir pasibaigs tik kartu su žmonija".— Bet kas gi atskleidė ponui Biušė visus šiuos puikius daiktus? (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même,— Štirneris tai išverstų taip: Ir iš kur Biušė taip gerai žino, ką žmogus turi daryti?) — O pagaliau tesuvokia kas gali.— Biušė sako toliau: „Kaip? Žmogus turėjo laukti tūkstančius amžių, kad sužinotų iš jūsų, komunistų, jog jis sukurtas sau pačiam ir vienintelis jo tikslas — gyventi, tenkinant visus galimus pomėgius?.. Tačiau neleistina taip klysti. Negalima užmiršti, kad *mes sukurti darbui (faits pour travailler), nuolatiniam* darbui ir kad mes tegalime reikalauti tik to, ko *reikia gyvenimui* (la suffisante vie), t. y. tokios gerovės, kuri įgalintų mus tinkamai atlikti savo paskirtį. Visa kita, ko neapima ši sritis, yra *kvaila* ir *pavojinga*".— Bet įrodykite tai, įrodykite! Ir nesitenkinkite, kaip pranašas, vien pranašystėmis! Jūs tuoj pat imate kalbėti apie *tūkstančius amžių!* Ir paskui — kas gi teigia, kad mūsų buvo laukiama per *visus* amžius? O jūsų argi buvo laukiama su visomis jūsų teorijomis apie dévoûment, devoir, nationalité française, association ouvrière*? „Pagaliau,— sako Biušė,— mes prašome jus neįsižeisti dėl to, ką esame pasakę".— Mes esame tokie pat mandagūs prancūzai ir taip pat prašome jus neįsižeisti" (p. 31). „*Patikėkite mumis,*— sako Biušė,— yra communauté**, kuri jau seniai sukurta ir kurios nariai esate ir jūs".— „Patikėkite mumis, Biušė,— baigia Kabė,— tapkite komunistu!"

„Pasiaukojimas", „pareiga", „socialinė pareiga", „visuomenės teisė", „žmogaus pašaukimas, paskirtis", „žmogui skirtas darbininko vaidmuo", „moralės reikalas", „darbininkų susivienijimas", „gyvenimo reikmenų kūrimas"— argi tai ne tie patys dalykai, kuriais šventasis Sanča kaltina komunistus ir kurių *nebuvimu* kaltina tuos pat komunistus p. Biušė, kurio iškilmingai pareikštus priekaištus išjuokia Kabė? Ar nėra jau čia netgi Štirnerio „hierarchijos"?

Pagaliau 169 puslapyje šventasis Sanča smogia komunizmui mirtiną smūgį, pareikšdamas tokį teiginį:

„Atimdami (!) ir *nuosavybę*, socialistai nepaiso, kad ji yra tvirtai įsišaknijusi kiekvieno prigimtyje. Argi tik pinigai ir turtas yra nuosavybė, o gal ir kiekviena mano nuomonė yra kažkas mano, nuosava? *Reiškia*, kiekviena nuomonė turi būti panaikinta arba nuasmeninta".

Argi šventojo Sančos nuomonė, netapdama ir kitų nuomone, suteikia jam galios ką nors valdyti, netgi vadovauti svetimai nuomonei? Iškeldamas čia prieš komunizmą savo nuomonės kapitalą, šventasis Maksas vėl tepanaudoja prieš jį seniausius ir trivialiausius buržuazinius kaltinimus, manydamas, jog yra pasakęs kažką nauja, nes jam, „apsišvietusiam" berlyniečiui, šios nuvalkiotos banalybės yra naujos. Kartu su daugeliu kitų ir po daugelio kitų maždaug prieš trisdešimt metų — ir vėliau — tą pat yra kur kas geriau pasakęs Destiutas de Trasi čia cituojamoje knygoje. Pavyzdžiui:

„Buvo organizuotas tikras nuosavybės procesas, buvo pateikiami argumentai už ir prieš ją, tartum mes įgalinti nuspręsti, turi būti žemėje nuosavybė ar ne; bet tai reiškia visiškai nesuprasti žmogaus prigimties" („Traktatas apie valią", Paryžius, 1826, p. 18).

* — pasiaukojimą, pareigą, prancūzų tautybę, darbininkų susivienijimą. *Red.*
** — bendrija. *Red.*

Ir štai p. Destiutas de Trasi imasi įrodinėti, kad propriété, individualité ir personnalité* yra identiškos, kad sąvokoje „Aš" jau yra „Mano", ir natūralų privatinės nuosavybės pagrindą įžiūri tame, kad

„gamta yra suteikusi žmogui neišvengiamą ir neatimamą nuosavybę, savo individualybės nuosavybę" (p. 17).— Individas „aiškiai mato, kad šis *Aš* yra išimtinis savininkas kūno, kurį jis sudvasina, organų, kuriuos jis judina, visų jų sugebėjimų, visų jų jėgų ir jų atliekamų veiksmų, visų jų aistrų ir poelgių; nes visa tai pasibaigia ir prasideda kartu su šiuo Aš, egzistuoja tik jo dėka, išjudinama tik jo veikimo; ir joks kitas asmuo negali nė panaudoti šių įrankių, nė būti tokiu pat būdu jų veikiamas" (p. 16).— „Nuosavybė yra jeigu ir ne visur, kur yra jaučiantis individas, tai, šiaip ar taip, visur, kur yra norintis individas" (p. 19).

Taigi, sutapatinęs privatinę nuosavybę ir asmenybę, Destiutas de Trasi, žaisdamas žodžiais: *propriété*** ir *propre****, prieina — kaip ir „Štirneris", žaidžiantis žodžiais: Mein**** ir Meinung*****, *Eigentum****** ir *Eigenheit*******,— tokią išvadą:

„Vadinasi, yra visai tuščias dalykas ginčytis, ar negeriau, kad niekas iš mūsų neturėtų nieko nuosavo (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût *propre* à chacun de nous)... kiekvienu atveju tai prilygsta klausimui, ar nepageidaujama, kad mes būtume visai kitoki, negu esame, arba net tyrinėjimui — ar negeriau būtų, kad mūsų visai nebūtų" (p. 22).

„Tai labai populiarūs", jau tradiciniais tapę priekaištai komunizmui, „ir kaip tik todėl" nereikia „stebėtis, kad Štirneris" juos kartoja.

Jeigu ribotas buržua sako komunistams: panaikindami nuosavybę, t. y. mano kaip kapitalisto, dvarininko, fabrikanto egzistavimą ir savo kaip darbininkų egzistavimą, jūs panaikinate mano ir savo individualybę; atimdami iš manęs galimybę išnaudoti jus, darbininkus, pasiglemžti pelną, palūkanas arba rentą, jūs atimate iš manęs galimybę egzistuoti kaip individui; vadinasi, jeigu buržua pareiškia komunistams: panaikindami mano *kaip buržua* egzistavimą, jūs panaikinate mano *kaip individo* egzistavimą, jeigu jis šitaip sutapatina save kaip buržua su savimi kaip individu,— tai bent negalima nepripažinti jam atvirumo ir begėdiškumo. Buržua tikrai taip yra: jis laiko save individu tik tiek, kiek jis yra buržua.

Bet kai pasirodo buržuazijos teoretikai ir suteikia šiam teigimui bendrą išraišką, kai jie ir teoriškai sutapatina buržua nuosavybę su individualybe ir nori logiškai pateisinti šį sutapatinimą,— tik tuomet ši nesąmonė tampa kilni ir šventa.

Anksčiau „Štirneris" neigė komunistinį privatinės nuosavybės panaikinimą, pirma paversdamas privatinę nuosavybę „turėjimu", o paskiau veiksmažodį „turėti" paskelbdamas nepakeičiamu žodžiu, amžina tiesa, nes ir komunistinėje visuomenėje gali atsitikti, kad

* — nuosavybė, individualybė ir asmenybė. *Red.*
** — *nuosavybė. Red.*
*** — *savas, nuosavas. Red.*
**** — mano. *Red.*
***** — nuomonė. *Red.*
****** — *nuosavybė. Red.*
******* — *ypatybė. Red.*

Štirneris „turės" skrandžio skausmų. Lygiai taip pat jis dabar pagrindžia privatinės nuosavybės nepašalinamumą, paversdamas ją nuosavybės sąvoka, eksploatuodamas etimologinį žodžių Eigentum ir eigen* sąryšį ir paskelbdamas žodį „savybingas" amžina tiesa, nes juk, ir komunistinei santvarkai esant, gali atsitikti, kad jam bus „savybingi" skrandžio skausmai. Visa ši teorinė nesąmonė, ieškanti prieglobsčio etimologijoje, būtų negalima, jei tikroji privatinė nuosavybė, kurią komunistai siekia panaikinti, nebūtų paversta abstrakčia „apskritai nuosavybės" sąvoka. Šis pavertimas, iš vienos pusės, atpalaiduoja nuo reikalo ką nors pasakyti arba bent šį tą žinoti apie tikrąją privatinę nuosavybę, o iš antros — leidžia lengvai aptikti komunizme prieštaravimą, nes ir *po (tikrosios)* nuosavybės panaikinimo komunizmo sąlygomis, aišku, nesunku rasti jame dar visokiausių daiktų, kuriems galima pritaikyti „apskritai nuosavybės" sąvoką. Žinoma, tikrovėje yra kaip tik atvirkščiai**. Privatinę nuosavybę iš tikrųjų aš turiu tik tuo atveju, jeigu aš turiu ką nors, ką galima parduoti, o man savybingos ypatybės jokiu būdu negali būti pirkimo-pardavimo objektas. Mano švarkas yra mano privatinė nuosavybė tik tol, kol aš galiu jį realizuoti, užstatyti arba parduoti, kol jis gali būti pirkimo-pardavimo objektas. Netekęs šios savybės, virtęs skudurais, jis dar gali tebeturėti man visokių savybių, kurios padaro jį *man* vertingą, jis net gali tapti mano savybe ir padaryti mane apdriskusiu individu. Tačiau nė vienam ekonomistui neateis į galvą priskirti šį švarką mano privatinei nuosavybei, nes jis neleidžia man disponuoti jokiu, net mažiausiu, svetimo darbo kiekiu. Gal tik teisininkas, privatinės nuosavybės ideologas, dar gali ką nors panašaus paistyti. Privatinė nuosavybė susvetimina ne tik žmonių, bet ir daiktų individualybę. Žemė neturi nieko bendro su žemės renta, mašina — su pelnu. Žemės savininkui žemė teturi tik žemės rentos reikšmę, jis išnuomoja savo sklypus ir gauna rentą; šią savybę žemė gali prarasti, neprarasdama nė vienos jai savaime būdingų savybių, pavyzdžiui, tam tikros savo derlingumo dalies; šios savybės matas ir net jos buvimas priklauso nuo visuomeninių santykių, kurie sukuriami ir panaikinami, neprisidedant atskiriems žemės savininkams. Taip yra ir su mašina. Kaip maža bendro turi pinigai, bendriausioji nuosavybės forma, su asmeniniu savitumu, kaip jie net tiesiogiai priešingi jam, tai jau Šekspyras žinojo geriau už mūsų teorizuojančius smulkiuosius buržua:

Juk aukso skambesio pakanka čia
Juodžiausiąjį paversti į balčiausią
Ir šlykštų padaryti nuostabiu,
Visus melus — tiesa, niekingą — aukštu
Ir bailį — kilniaširdžiu narsuoliu,
Ir tai, kas sena,— ir skaisčiu, ir jaunu!
Taip, apgavikas šis blizgąs pradės. . .

---

* — savas, savybingas, ypatingas, nuosavas. *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „Tikroji privatinė nuosavybė yra kaip tik labiausiai visuotinis dalykas, kuris neturi nieko bendra su individualybe ir netgi ją griauna. Kiek aš pasireiškiu kaip privatus savininkas, tiek aš nepasireiškiu kaip individas — tezė, kurią kasdien įrodo vedybos iš apskaičiavimo". *Red.*

Prieš persenusią piktžaizdę klupdys jis žmones...
...Bedantei senai našlei
Jaunikių duos; gegužio gėlėmis
Išpuoš tą pūvančių žaizdų suėstą kūną,
Kurį jau net ligoninė ir ta
Pasišlykštėjusi neįsileidžia!..
...Tu, dieve regimas,
Sujungiantis tuos prieštaringus daiktus,
Liepiąs jiems glamonėtis!..[96]

Žodžiu tariant, žemės renta, pelnas ir t. t., šios tikro privatinės nuosavybės egzistavimo formos, yra *visuomeniniai santykiai*, kurie atitinka tam tikrą gamybos pakopą, ir jie yra *„individualūs"* tik tol, kol dar nėra pavirtę esamųjų gamybinių jėgų varžtais.

Pasak Destiuto de Trasi, dauguma žmonių, proletarai, jau seniai turėjo prarasti bet kokią individualybę, nors mūsų dienomis atrodo taip, kad kaip tik tarp jų labiausiai išsivysto individualybė. Buržua, panaudodamas savo kalbą, gali lengvai įrodyti merkantilinių ir individualinių ar net bendražmogiškųjų santykių tapatumą, nes pati ta kalba yra buržuazijos produktas, ir todėl kaip tikrovėje, taip ir kalboje pirkimo-pardavimo santykiai yra tapę visų kitų santykių pagrindu. Pavyzdžiui, propriété — nuosavybė ir savybė; property — nuosavybė ir savitumas; „eigen"— merkantiline ir individualine prasme; valeur, value, Wert*; commerce, Verkehr**; échange, exchange, Austausch*** ir t. t. Visi šie žodžiai vartojami tiek palaikant komercinius santykius, tiek ir individų kaip tokių savybėms bei tarpusavio santykiams žymėti. Kitose šiuolaikinėse kalbose yra visai taip pat. Jei šventasis Maksas rimtai ketina panaudoti šį dviprasmiškumą, jis gali lengvai padaryti naujų puikių ekonominių atradimų, ir ničnieko nenusimanydamas politinėje ekonomijoje; ir tikrai, jo pateikiami nauji ekonominiai faktai, apie kuriuos kalbėsime vėliau, ištisai priklauso šios sinonimikos sričiai.

Buržua žaismą žodžiais Eigentum ir Eigenschaft**** mūsų geraširdis ir lengvatikis Jacques priima taip rimtai, taip skrupulingai šventai, kad ir savo paties savybes, kaip pamatysime vėliau, jis stengiasi vertinti kaip privatus savininkas.

Pagaliau, p. 412, „Štirneris" moko komunizmą, kad

„*iš tikrųjų* puolama" (vadinasi, komunistai puola) „ne nuosavybę, o nuosavybės izoliavimą".

Šiuo savo naujuoju apreiškimu šventasis Maksas tik pakartoja seną gudrybę, kurią jau ne kartą yra panaudoję, pavyzdžiui, sensimonistai. Palygink kad ir „Paskaitas apie pramonę ir finansus", Paryžius, 1832, kur, be kita ko, sakoma:

„Nuosavybė ne panaikinama, o pakeičiama jos forma... tik nuo šiol ji tampa *tikru personifikavimu*... tik nuo šiol ji įgauna savo tikrąjį individualų pobūdį" (p. 42, 43).

---

* — vertė, kaina. *Red.*
** — prekyba, bendravimas. *Red.*
*** — mainai. *Red.*
**** — nuosavybė ir savybė. *Red.*

Kadangi ši frazė, kurią paleido į apyvartą prancūzai ir išpūtė ypač Pjeras Leru, labai palankiai priėmė spekuliatyviniai vokiečių socialistai ir panaudojo tolesnėms spekuliacijoms, pagaliau davė pagrindą reakcinėms intrigoms ir praktiniam sukčiavimui, tai mes ir išnagrinėsime ją ne čia, kur ji nieko nereiškia, o vėliau, kalbėdami apie „tikrąjį socializmą".

Šventasis Sanča, sekdamas Reicharto panaudotu Venigeriu, su ypatingu malonumu padaro proletarus, vadinasi, ir komunistus *„driskiais"*. 362 puslapyje jis apibrėžia savo „driskių" kaip „žmogų, turintį tik idealų turtą". Jei Štirnerio „driskiai" įkurs kada nors, kaip Paryžiaus elgetos XV amžiuje, savo driskių karalystę, tai šventasis Sanča tuomet bus driskių karalius, nes jis yra jau „išbaigtas" driskius, žmogus, kuris neturi net idealaus turto ir todėl gyvena iš savo nuomonės kapitalo palūkanų.

C. Humaniškasis liberalizmas

Šventajam Maksui išaiškinus liberalizmą ir komunizmą kaip netobulus filosofinio „žmogaus", o tuo pačiu ir apskritai naujosios vokiečių filosofijos egzistavimo būdus (tai padaryti jis turėjo teisę, nes ne tik liberalizmas, bet ir komunizmas įgavo Vokietijoje smulkiaburžuazinę ir kartu egzaltuotą ideologinę formą), dabar jam jau visai lengva pavaizduoti naujausias vokiečių filosofijos formas, kurias jis pavadino „humaniškuoju liberalizmu", kaip tobulą liberalizmą ir komunizmą ir kartu kaip vieno ir kito kritiką.

Panaudojant šią šventąją konstrukciją, dabar gaunami tokie trys džiuginantys pakeitimai (plg. taip pat „Senojo testamento ekonomiją"):

1) Atskiras individas *nėra* žmogus, todėl jis nieko ir nereiškia — neturi jokios asmeninės valios, klauso įsakymų. „Jis bus pavadintas": „bešeimininkis"— politinis liberalizmas, kurį jau anksčiau išnagrinėjome.

2) Atskiras individas *neturi* nieko žmogiško, todėl nėra nei Mano, nei Tavo, arba nuosavybės: „beturtis"— komunizmas, kurį mes taip pat jau išnagrinėjome.

3) Kritikoje atskiras individas turi užleisti vietą tik dabar atrastam Žmogui: „bedieviškas"=„bešeimininkio" ir „beturčio" tapatybė — humaniškasis liberalizmas (p. 180, 181).— Savo viršūnę nepalenkiamas Jacques ortodoksalumas pasiekia 189 puslapyje, plačiau išdėstant šią pastarąją negatyvią vienybę:

„Nuosavybės egoizmas neteks savo paskutinio turto, kai taps beprasmis net pareiškimas „mano dievas", *nes*" (didysis „Nes"!) „dievas yra tik tada, kai jam rūpi išganyti kiekvieną atskirą individą taip pat, kaip šis pastarasis ieško dievuje savo išganymo".

Pagal tai prancūzų buržua tik tada „neteks" savo „paskutinės" „nuosavybės", kai iš kalbos bus pašalintas žodis adieu*. Visai sutinkamai su ankstesne konstrukcija nuosavybė dievui, šventoji nuo-

* — sudie. *Red.*

savybė danguje, fantazijos nuosavybė, nuosavybės fantazija čia paskelbiama svarbiausiąja nuosavybe ir paskutiniu nuosavybės išgelbėjimo inkaru.

Iš šių trijų iliuzijų apie liberalizmą, komunizmą ir vokiečių filosofiją dabar jis sulipdo savo naują — ir, ačiū „Šventajam", šįkart paskutinį — perėjimą į „*Aš*". Prieš pasekdami jį šiuo klausimu, dar žvilgterėkime į jo paskutinę „sunkią gyvenimo kovą" su „humaniškuoju liberalizmu".

Po to, kai mūsų dorybingasis Sanča, atlikdamas savo naująjį vaidmenį kaip caballero andante* ir net kaip caballero de la tristisima figura**, išvaikščiojo skersai ir išilgai visą istoriją, visur grumdamasis ir „sutrindamas į dulkes" dvasias bei šmėklas, „slibinus ir stručius, miško dvasias ir nakties vaiduoklius, dykumų žvėris ir laukines kates, pelikanus ir ežius" (plg. pranašo Izaijo knygą, 34, 11—14), kokį palengvėjimą jis turi dabar pajusti, atvykęs pagaliau po klaidžiojimų visose šiose įvairiose šalyse į savąją Baratarijos salą, į „šalį" kaip tokią, kur „Žmogus" vaikštinėja in puris naturalibus!*** Dar kartą prisiminkime jo didžiąją tezę, jam įpirštą dogmą, kuria yra pagrįsta visa jo istorijos konstrukcija. Pagal ją

„tiesos, išplaukiančios iš *Žmogaus* sąvokos, yra gerbiamos ir laikomos šventomis būtent kaip šios sąvokos apreiškimai"; „šios šventos sąvokos apreiškimai", net „pašalinus kai kurias šios sąvokos pagalba atsiskleidusias tiesas, nepraranda savo šventumo" (p. 51).

Vargu ar tikslinga kartoti tai, ką mes jau esame šventajam autoriui įrodę, nagrinėdami kiekvieną jo pateiktą pavyzdį, būtent, kad visai ne šventoji „Žmogaus" sąvoka, o tikrieji žmonės, tikrai bendraudami, yra sukūrę empirinius santykius, ir jau vėliau, atgaline data, žmonės šiuos santykius konstruoja, vaizduoja, vaizduojasi, įtvirtina ir pateisina kaip sąvokos „Žmogus" apreiškimą. Taip pat prisiminkime ir jo hierarchiją. O dabar pereikime prie humaniškojo liberalizmo.

44 puslapyje, kur šventasis Maksas „trumpai" „priešpastato vieną kitai teologinę Fojerbacho pažiūrą ir Mūsų pažiūrą", Fojerbachui nepriešpastatoma nieko, išskyrus frazę. Jau fabrikuojant dvasias, mes matėme, kaip „Štirneris" pakėlė į dangų savo skrandį (trečiasis dioskuras, šventasis užtarėjas, saugotojas nuo jūrligės), nes jis ir jo skrandis yra „skirtingi visai skirtingų daiktų pavadinimai" (p. 42). Tuo būdu esmė iš pradžių čia pasireiškia ir kaip esamas daiktas. Ir „štai sakoma" (p. 44):

„Aukščiausioji esybė neabejotinai *yra* žmogaus esmė, bet kaip tik todėl, kad ji yra jo *esmė*, o ne jis pats, yra *visai vis tiek*, ar mes matome šią esybę ne žmoguje ir stebime ją kaip „dievą", ar ją randame žmoguje ir vadiname „žmogaus esme" arba „Žmogumi". *Aš* nesu nei dievas, nei „Žmogus", nei aukščiausioji esybė, nei Mano esmė, ir todėl iš tikrųjų vis tiek, ar Aš šią esmę *mąstau* Manyje ar ne Manyje".

---

* — klajojantis riteris. *Red.*

** — liūdniausio vaizdo riteris. *Red.*

*** — nuogas kaip užgimė. *Red.*

Tuo būdu „Žmogaus esmė" čia suponuojama kaip esamas daiktas, ji *yra* „aukščiausioji esybė", ji *nėra* „Aš", ir šventasis Maksas, užuot ką nors pasakęs apie „esmę", pasitenkina paprastu pareiškimu, kad, girdi, „vis tiek", „ar Aš ją *mąstau* Manyje ar ne Manyje", šioje ar kitoje vietoje. Kad šis abejingumas esmės atžvilgiu anaiptol nėra paprastas stiliaus nerūpestingumas, išplaukia jau iš to, kad jis pats skiria esminga ir neesminga ir kad jam gali figūruoti net „*kilni* Egoizmo *esmė*" (p. 71). Beje, visa tai, ką lig šiol vokiečių teoretikai yra kalbėję apie esmę ir ne-esmę, jau yra kur kas geriau pasakęs Hegelis „Logikoje".

Beribis „Štirnerio" tikėjimas vokiečių filosofijos iliuzijomis koncentruotai pasireiškia, kaip matėme, tuo, kad jis visą laiką primeta istorijai „Žmogų" kaip vienintelį veikiantį asmenį ir mano, kad „Žmogus" yra sukūręs istoriją. Dabar mes tai vėl pamatysime, „Štirneriui" aiškinant Fojerbachą, kurio iliuzijas jis besąlygiškai priima, kad galėtų jų pagrindu toliau konstruoti.

P. 77: „Apskritai Fojerbachas *tik sukeičia vietomis subjektą ir predikatą*, teikdamas pirmenybę pastarajam. Tačiau jis pats sako: „Meilė yra šventa ne todėl, kad ji yra dievo predikatas (ir žmonėms dėl to ji niekuomet nebuvo šventa), o ji yra dievo predikatas, kadangi yra dieviška savo pačios prigimtimi ir sau pačiai". Todėl jis galėtų prieiti išvadą, kad kovą reikėjo pradėti prieš pačius predikatus, prieš meilę ir visas šventybes. Kaip jis galėjo tikėtis nukreipti žmones nuo *dievo*, kai jis paliko jiems *dievybę*? Ir jei, kaip sako Fojerbachas, svarbiausias dalykas žmonėms visuomet yra buvę dievo predikatai, o ne pats dievas, tai Fojerbachas ramia sąžine galėtų palikti jiems šiuos blizgučius ir toliau, nes juk lėlytė — tikrasis branduolys — liko nepaliesta".

Kadangi taip sako „*pats*" Fojerbachas, tai Jacques le bonhomme to visiškai pakanka *patikėti*, jog žmonės vertino meilę dėl to, kad ji „yra dieviška savo pačios prigimtimi ir sau pačiai". O jeigu iš tikrųjų buvo kaip tik *atvirkščiai*, negu sako Fojerbachas,— ir mes „drįstame tai pasakyti" (Vigandas, p. 157),— jeigu žmonėms nei dievas, nei jo predikatai niekuomet nebuvo svarbiausias dalykas ir šis teigimas tėra religinė vokiečių teorijos iliuzija,— vadinasi, mūsiškiam Sančai atsitiko tas pat, kas jam atsitiko jau Servanteso knygoje, kai, jam miegant, po jo balnu įbedė keturis baslius ir iš po jo nuvedė jo asiliuką.

Remdamasis šiais Fojerbacho pasisakymais, Sanča pradeda kovą, kurią visai taip pat jau Servantesas yra pavaizdavęs devynioliktajame perskyrime, kur ingenioso hidalgo* kaujasi su predikatais, su apsimuturiavusiais vyrais, kai šie neša laidoti pasaulio lavoną ir, susipainioję savo mantijose bei drobulėse, negali pajudėti, taigi mūsiškiam hidalgui nesunku savo kartimi juos parblokšti ir ligi soties apkulti. Paskutinis mėginimas dar kartą pasinaudoti iki koktumo nuvalkiota religijos kaip savarankiškos sferos kritika, laikantis vokiečių teorijos prielaidų, vis dėlto įsigudrinus vaizduoti, kad nesilaikai jų, ir dargi išvirti iš šio iki paskutinės gyslelės apgraužto kaulo elgetišką Ramfordo srėbalą „Knygai"— šis mėginimas buvo kova prieš materialius santykius ne tikruoju jų pavidalu, netgi ne prieš žemiškąsias iliuzijas, kokias susidarė apie juos žmonės, praktiškai

* — išradingasis hidalgas. *Red.*

pasinėrę šiuolaikiniame pasaulyje, o prieš dangiškąjį šių santykių — kaip predikatų, dievo emanacijų, angelų — žemiškojo pavidalo ekstraktą. Taip dangaus karalystė buvo vėl apgyvendinta, ir senajam šios dangaus karalystės eksploatavimo būdui vėl buvo gausiai duota naujo maisto. Taip tikroji kova vėl buvo pakeista kova su religine iliuzija — su dievu. Šventasis Brunas, kuris duoną pelnosi iš teologijos, savo „sunkioje gyvenimo kovoje" prieš substanciją pro aris et focis* mėgina tą pat — būdamas teologu, peržengia teologijos ribas. Jo „substancija" yra ne kas kita, kaip dievo predikatai, sujungti vienu vardu; išskyrus pavadinimą „asmenybė", kurį jis pasilieka sau,— tai tokie dievo predikatai, kurie vėl yra ne kas kita, kaip sudievinti pavadinimai žmonių vaizdinių apie savo tam tikrus empirinius santykius,— vaizdinių, už kurių vėliau dėl praktinių priežasčių jie laikosi veidmainiškai įsikibę. Panaudojant paveldėtus iš Hegelio teorinius ginklus, žinoma, negalima net suprasti empirinio, materialaus šių žmonių elgesio. Fojerbachui demaskavus religinį pasaulį kaip iliuziją žemiškojo pasaulio, kuris pačiam Fojerbachui dar tebefigūruoja kaip *frazė*, vokiečių teorijai savaime iškilo klausimas, į kurį Fojerbachas neatsakė: kaip atsitiko, kad žmonės „įsikalė į galvą" šias iliuzijas? Šis klausimas net vokiečių teoretikams praskynė kelią į materialistinę pasaulėžiūrą, kuri *anaiptol neapsieina be prielaidų*, o empiriškai tiria tikrąsias materialias prielaidas kaip tokias ir todėl pirmą kartą *tikrai* yra kritinė pasaulėžiūra. Šis kelias jau buvo nužymėtas žurnale „Deutsch-Französische Jahrbücher" — „Įvade į Hegelio teisės filosofijos kritiką" ir straipsnyje „Žydų klausimu". Tačiau visa tai tuomet dar buvo įvilkta į filosofinę frazeologiją, todėl iš tradicijos įsibrovę ten filosofiniai posakiai — „žmogaus esmė", „giminė" ir pan.— davė vokiečių teoretikams pageidaujamą pretekstą neteisingai suprasti tikrąją galvoseną bei manyti, kad ir čia vėl iš naujo teverčiami jų sudėvėti teoriniai švarkai; juk vokiečių filosofijos Dottore Graziano, daktaras Arnoldas Rugė, tuomet manė, kad jis čia ir toliau galėsiąs gremėzdiškai skeryčioti galūnėmis ir puikautis savo pedantiškai juokdariška kauke. Reikia „palikti filosofiją" (Vigandas, p. 187, plg. Heso „Paskutinius filosofus", p. 8), reikia iššokti iš jos ir imtis tirti tikrovę kaip paprastam žmogui. Tam reikalui ir literatūroje yra gausios, aišku, filosofams nežinomos medžiagos. Ir kai po to vėl kada nors susidursi su tokiais žmonėmis, kaip *Krumacheris* arba *„Štirneris"*, tai suprasi, kad jie seniausiai „atsiliko" ir tebėra žemiausioje pakopoje. Filosofija ir tikrojo pasaulio tyrimas santykiuoja vienas su kitu, kaip onanizmas ir lytinė meilė. Šventasis Sanča, kuris, neturėdamas minčių,— tai mes konstatuojame kantriai, o jis labai patetiškai,— vis dėlto lieka grynųjų minčių pasaulyje, gali, žinoma, iš jo išsivaduoti, tik pasitelkdamas moralinį postulatą, *„minčių nebuvimo"* postulatą („Knyga", p. 196). Jis yra biurgeris, kuris gelbstisi nuo prekybos banqueroute cochonne[97] ir dėl to, aišku, tampa ne proletaru, o neturtingu ir subankrutavusiu biurgeriu. Štirneris tampa ne praktinio gyvenimo žmogumi, o beminčiu, subankrutavusiu filosofu.

---

* — altoriui ir namų židiniui apginti. *Red.*

Iš Fojerbacho paveldėti dievo predikatai, kaip tikrosios žmonėms viešpataujančios jėgos, hierarchai,— štai tas vietoj empirinio pasaulio įbruktas vilkatas, kurį ir suranda „Štirneris". Taigi visas jo „savitumas" ištisai yra pagrįstas tik tuo, kas jam „įskiepyta". „Štirneris" (žr. taip pat 63 p.) prikiša Fojerbachui, kad jo pasiektas rezultatas yra niekas, nes Fojerbachas paverčia predikatą subjektu ir atvirkščiai. Tačiau pats „Štirneris" dar nepalyginti mažiau gali pasiekti, nes šiuos Fojerbacho predikatus, paverstus subjektais, jis šventai laiko tikrosiomis pasaulį valdančiomis asmenybėmis, šias frazes apie santykius — tikraisiais santykiais, apdovanodamas juos predikatu „šventi", *paversdamas šį predikatą subjektu,* „Šventybe", taigi darydamas lygiai tą pat, ką pats prikiša Fojerbachui. Ir štai, visiškai išsivadavęs šiuo būdu nuo tam tikro turinio, apie kurį buvo kalbama, jis pradeda savo kovą, t. y. duoda valią savo „neapykantai", prieš šią „Šventybę", kuri, žinoma, visuomet lieka ta pati. Fojerbachas dar supranta,— už tai šventasis Maksas jį ir kaltina — „kad jis kalba tik „apie tam tikros iliuzijos panaikinimą"" („Knyga", p. 77), nors kovą prieš tą iliuziją Fojerbachas laiko vis dar labai svarbia. „Štirneriui" ir šis supratimas „yra visai išnykęs", jis tikrai tiki, kad abstrakčios ideologijos mintys viešpatauja dabartiniame pasaulyje, jis mano, kad, kovodamas prieš „predikatus", prieš sąvokas, jis puola nebe iliuziją, o tikrąsias viešpataujančias pasaulio jėgas. Iš to atsirado jo maniera viską statyti aukštyn kojomis, tuo paaiškinama jo begalinė lengvatikybė laikyti grynu pinigu visas šventeiviškas iliuzijas, visus veidmainiškus buržuazijos užtikrinimus. Beje, kad „lėlytė" nėra „blizgučių" „tikrasis branduolys" ir koks nepagrįstas šis gražusis jo palyginimas, geriausiai matyti iš „Štirnerio" savosios „lėlytės"— iš jo „Knygos", kurioje nėra jokio — nei „tikro", nei „netikro" „branduolio" ir kurioje net tas truputis, dar aptinkamas jos 491 puslapyje, vargu ar gali būti pavadintas „blizgučiais".— Bet jeigu jau būtinai norima rasti joje kokį nors „branduolį", tai šis branduolys yra *smulkusis vokiečių buržua.*

O iš kur atsirado šventojo Makso neapykanta „predikatams", tai labai naiviai paaiškina jis pats „Apologetiniame komentare". Jis pateikia tokią vietą iš „Krikščionybės esmės" (p. 31): „Tikrasis ateistas tėra tas, kuriam dieviškosios esmės *predikatai,* pavyzdžiui, meilė, išmintis, teisingumas, yra niekas, o ne tas, kuriam tik šių predikatų *subjektas* yra niekas", ir po to sušunka triumfuodamas: *„Argi viso to nėra pasakęs Štirneris?"* — „Čia yra išmintis". Šventasis Maksas rado ką tik nurodytoje vietoje užuominą, ką reikia daryti, norint nueiti *„toliau už visus".* Jis tiki Fojerbachu, kad minėtoji vieta atskleidžia *„tikrojo ateisto"* „esmę", ir gauna iš jo „uždavinį"— pasidaryti „tikruoju ateistu". „Vienintelis"— *„tikrasis ateistas".*

Dar su didesne lengvatikyste, negu Fojerbacho atžvilgiu, jis „veikia" šventojo Bruno arba „Kritikos" atžvilgiu. Pamažu mes pamatysime, kaip jis prisiima viską, ką jam įperša „Kritika", kaip jis pasiduoda policinei jos priežiūrai, kaip ji teigia jam jo gyvenimo būdą, jo „pašaukimą". O tuo tarpu pakanka pateikti jo tikėjimo „Kritika" pavyzdėlį — nurodyti, kad 186 puslapyje jis vaizduoja

„Kritiką" ir „Masę" kaip du asmenis, kurie tarpusavyje kovoja ir „stengiasi išsivaduoti nuo egoizmo", o 187 puslapyje jas abi „laiko tuo, kuo *jos... dedasi*".

Ilga Senojo testamento kova, kai žmogus buvo mokytojas, vedantis į Vienintelį, baigiasi kova prieš humaniškąjį liberalizmą; laikas išsipildė, ir malonės bei džiaugsmo evangelija nusileidžia iš aukštybių nuodėmingajai žmonijai.

Kova dėl „Žmogaus" yra įvykdymas žodžio, Servanteso parašyto dvidešimt pirmajame perskyrime, „kuriame pasakojama apie didį nuotykį ir vertingąjį laimikį — Mambrino šalmą". Mūsiškis Sanča, kuris visur pamėgdžioja savo buvusį poną ir dabartinį tarną, „prisiekė laimėti" sau „Mambrino šalmą" — Žmogų. Veltui ieškojęs įvairiuose savo „žygiuose"* trokštamo šalmo tarp Senovės ir Naujųjų žmonių, liberalų ir komunistų, „netrukus" jis „pastebėjo raitelį, kuris ant galvos buvo užsidėjęs kažkokį daiktą, žvilgantį lyg auksas". Ir štai jis sako Don Kichotui-Šeligai: „Jei tiktai neklystu, prie mūsų artinasi žmogus, užsidėjęs ant galvos Mambrino šalmą, dėl kurio, kaip žinai, esu davęs priesaiką". „Pagalvokite, jūsų malonybe, ką sakote, o dar labiau, ką darote", — atsako per tą laiką pragudrėjęs Don Kichotas. „Argi tu nematai, kad į mus pilku obuolmušiu arkliu joja raitelis, užsidėjęs ant galvos auksinį šalmą?" — „Aš tiktai matau ir pastebiu, — atsakė Don Kichotas, — kažkokį žmogų, kurs joja ant pilko asilo (panašaus į jūsiškį) ir turi ant galvos kažin kokį blizgantį daiktą". — „Tai ir bus Mambrino šalmas", tarė Sanča.

Tuo tarpu prie jų ramia ristele prijoja ant savo asiliuko, Kritikos, šventasis kirpėjas *Brunas*, o ant jo galvos — kirpėjo lėkštė; šventasis Sanča puola jį su ietimi rankoje, šventasis Brunas nušoka nuo savo asilo, meta lėkštę žemėn (todėl čia, susirinkime, mes ir matėme jį be šios lėkštės) ir skuodžia per lauką, „nes jis yra įsikūnijęs Kritikas". Šventasis Sanča, labai nudžiugęs, pakelia Mambrino šalmą ir, Don Kichotui pastebėjus, kad jis yra visai panašus į kirpėjo lėkštę, atsako: „Šis garsus užburtas, „virtęs šmėkla" šalmas kažkokiu keistu būdu, matyti, buvo patekęs į rankas tokiam žmogui, kursai nesuprato ir neįvertino jo reikšmės; jis, nežinodamas, ką darąs, bus vieną jo pusę sulydęs, o iš antrosios pasidirbęs, kaip tu sakai, skutamąją lėkštę; bet kad ir koks jis atrodytų neprityrusiai akiai, Man, gerai pažįstančiam jo vertę, yra visai nesvarbu".

„Antroji didybė, antroji nuosavybė dabar laimėta!"

Ir štai laimėjęs pagaliau savo šalmą — „Žmogų", jis sukyla prieš jį, ima žiūrėti į jį kaip į savo „visiškai nesutaikinamą priešą" ir tiesiai jam pareiškia (kodėl, pamatysime vėliau), kad Jis (šventasis Sanča) yra ne „Žmogus", o „Nežmogus, Nežmogiškasis". Kaip šis „Nežmogiškasis" jis dabar pasitraukia į Siera Moreną, kad atgailaudamas galėtų pasiruošti Naujojo testamento didybei. Ten jis nusirengia iki „nuogo kūno" (p. 184), kad pasiektų savo savitumą ir

* Žodžių žaismas: „Auszüge" reiškia „žygius", taip pat „ištraukas", „išrašus". *Red.*

pralenktų tai, ką daro jo pirmtakas Servanteso knygos dvidešimt penktajame perskyrime: „Skubiai nusimovęs kelnes, jis liko vienais marškiniais ant nuogo kūno ir, ilgai nedelsdamas, padarė du šuolius ore, o paskui du sykius apsivertė per galvą, atidengdamas tokius dalykus, kurių antrą sykį jo ištikimasis ginklanešys nebenorėjo matyti, ir todėl, patraukęs Rosinantą už pavadžių, nujojo sau smagus". „Nežmogiškasis" toli pralenkė savo pasaulietinį pirmavaizdį. Jis *„ryžtingai atsuka nugarą s a u p a č i a m,* tuo būdu nusisukdamas ir nuo nerimą keliančio kritiko" ir „palikdamas jį". Po to „Nežmogiškasis" ima ginčytis su „palikta" Kritika, „niekina patį save", „mąsto save, palygindamas su kitu", „įsakinėja dievui", „ieško savo geresniojo Aš ne savyje", gailisi, kad jis dar nebuvo vienintelis, pasiskelbia Vieninteliu, „egoistišku ir *Vieninteliu*",— nors vargu ar jam reikėjo tai pareikšti po to, kai jis drąsiai atgręžė nugarą į *patį save*. Visa tai „Nežmogiškasis" padarė savo jėgomis (žr. *Pfisterio* „Vokiečių istoriją"), ir štai dabar, nušvitęs ir triumfuodamas, jis įjoja ant savo asiliuko į Vienintelio karalystę.

S e n o j o t e s t a m e n t o p a b a i g a.

NAUJASIS TESTAMENTAS: „AŠ"

1. N a u j o j o t e s t a m e n t o e k o n o m i j a

Senajame testamente mūsų pamokymų objektas buvo „vienintelė" logika *praeities* rėmuose, o dabar mes turime *dabartį* „vienintelės" logikos rėmuose. Mes jau pakankamai nušvietėme „Vienintelį" jo įvairiais prieštvaniniais „lūžiais"— kaip vyrą, kaukazišką kaukazietį, tobulą krikščionį, humaniškojo liberalizmo tiesą, negatyvią realizmo ir idealizmo vienybę ir t. t. ir t. t. Kartu su istorine „Aš" konstrukcija griūva ir pats „Aš". Šis „Aš", istorinės konstrukcijos pabaiga, nėra „kūniškasis" Aš, kūnu gimęs iš vyro ir moters ir nereikalingas jokios konstrukcijos, kad galėtų egzistuoti; tai yra dviejų kategorijų, „idealizmo" ir „realizmo", dvasiškai pagimdytas „Aš", grynas mintinis egzistavimas.

Naujasis testamentas, kuris jau suiro kartu su savo prielaida, Senuoju testamentu, turi visai taip pat išmintingai sutvarkytą namų ūkį, kaip ir Senasis testamentas, tačiau „su įvairiais pakeitimais", kaip matyti iš šios lentelės:

I. *Savitumas*=Senovės žmonės, vaikas, negras ir t. t. savo *tiesoje,* atkaklus kopimas iš „daiktų pasaulio" į „savo" pažiūrą ir į šio pasaulio užvaldymą. Tai atvedė Senovės žmones į išsivadavimą nuo pasaulio, Naujuosius — į išsivadavimą nuo dvasios, liberalus — į išsivadavimą nuo asmenybės, komunistus — į išsivadavimą nuo nuosavybės, humaniškuosius liberalus — į išsivadavimą nuo dievo,— taigi apskritai į išsivadavimo (laisvės) kategoriją kaip tikslą. Paneigta *išsivadavimo* kategorija yra *savitumas,* kuris, aišku, neturi kito turinio, kaip tik šį išsivadavimą.

Savitumas yra filosofiškai sukonstruota savybė, būdinga visoms Štirnerio individo savybėms.

II. *Savininkas* — kaip toks yra Štirneris, įžvelgęs daiktų pasaulio ir dvasios pasaulio *netikrumą;* taigi — *Naujieji žmonės,* krikščionybės fazė loginiame vystymesi: jaunuolis, mongolas.— Kaip Naujieji žmonės virsta trejopai apibrėžtais laisvais, taip ir savininkas suskyla į tris tolesnius apibrėžimus:

1. *Mano valdžia* — atitinka *politinį liberalizmą,* kuriame pasireiškia *teisės tiesa;* teisė kaip „Žmogaus" valdžia virsta valdžia „Aš" teisės prasme. Kova prieš *valstybę kaip tokią.*
2. *Mano bendravimas* — atitinka *komunizmą;* šiuo atveju pasireiškia *visuomenės tiesa,* ir visuomenė, kaip „Žmogaus" įtarpintas bendravimas (savo formomis kaip kalėjimo visuomenė, šeima, valstybė, civilinė visuomenė ir t. t.), pakeičiama bendravimu, kuriame ima dalyvauti „Aš".
3. *Manasis pasitenkinimas savimi* — atitinka kritinį, *humaniškąjį liberalizmą,* kuriame *kritikos tiesa,* absoliutinės savimonės prarijimas, išnykimas ir tiesa pasireiškia kaip savęs prarijimas, o kritika kaip išnykimas Žmogaus naudai virsta išnykimu „Aš" naudai.

Kaip matėme, individų savotiškumas buvo pakeistas visuotine savitumo kategorija, kuri buvo išsivadavimo, apskritai laisvės paneigimas. Taigi ypatingų individo savybių aprašymas ir vėl tegali būti tik šios „laisvės" trimis jos „lūžiais" paneigimas; dabar kiekviena iš šių neigiamų laisvių paverčiama, ją paneigiant, teigiama savybe. Be abejo, kaip Senajame testamente išsivadavimas nuo daiktų pasaulio ir nuo minčių pasaulio jau buvo suprantamas kaip abiejų šių pasaulių pasisavinimas, taip ir čia šis savitumas, arba daiktų ir minčių pasisavinimas, vėl bus pavaizduotas kaip visiškas išsivadavimas.

„Aš" su jo nuosavybe, su jo pasauliu, kurį sudaro ką tik „signalizuotos" savybės, yra *savininkas.* Kaip pats savimi pasitenkinantis ir pats save praryjantis pradas, tai yra antrojo laipsnio „Aš", savininko savininkas, nuo kurio šis pradas tiek pat yra išsivadavęs, kiek ir turi jį; vadinasi, tai — „absoliuti neigiamybė", dvigubai apibrėžta: kaip indiferencija, „abejingumas", ir kaip neigiamas santykis su savimi, su savininku. Jo nuosavybės teisė į pasaulį ir jo išsivadavimas nuo pasaulio dabar yra virtę šiuo neigiamu santykiu su savimi, šiuo savininko išnykimu savyje ir jo priklausymu sau. Tuo būdu apibrėžtas Aš yra —

III. *Vienintelis,* kurio turinys vėl suvedamas į tai, kad jis yra savininkas plius filosofinis „neigiamo santykio su savimi" apibrėžimas. Giliamintis Jacques apsimeta, kad apie šį Vienintelį neva nieko negalima pasakyti, nes jis yra gyvas, kūniškas, nekonstruojamas individas. Bet čia greičiau yra taip pat, kaip su Hegelio absoliutine idėja „Logikos" pabaigoje ir su absoliutine asmenybe „Enciklopedijos" pabaigoje, apie kurias taip pat nieko negalima pasakyti, nes konstrukcijoje jau yra visa, kas gali būti pasakyta apie tokias sukonstruotas asmenybes. Hegelis tai žino

ir nesidrovi pripažinti, tuo tarpu Štirneris veidmainiškai teigia, kad jo „Vienintelis" dar yra kažkas kitas, o ne vien sukonstruotas Vienintelis, kad jis yra kažkas nenusakomas, būtent — gyvas kūniškas individas. Ši veidmainiška regimybė išnyks, jei visa tai apversime aukštyn kojomis, jei Vienintelį apibrėšime kaip savininką ir pasakysime apie savininką, kad visuotinė savitumo kategorija yra jo visuotinis apibrėžimas; tuo bus pasakyta ne tik visa, kas *„gali būti pasakyta"* apie Vienintelį, bet ir visa, kas jis apskritai *yra* — minus Jacques le bonhomme fantazijos apie jį.

„O, koks didelis Vienintelio turtingumas, kokia gili išmintis ir pažinimas! Kokios nesuvokiamos jo mintys ir kokie nežinomi jo keliai!"

„Štai, tai pasakyta apie vieną jo kelių dalį; o mes girdėjome vos silpną jo žodžių šnibždėjimą!" (Jobo knyga, 26, 14).

2. Su savimi sutariančio egoisto fenomenologija, arba Mokymas apie išteisinimą

Kaip jau esame matę „Senojo testamento ekonomijoje" ir toliau, tikrojo, su savimi sutariančio egoisto, apie kurį kalba šventasis Sanča, jokiu būdu negalima suplakti su trivialiu kasdienišku egoistu, su *„egoistu paprasta prasme"*. Priešingai, ir pastarasis (daiktų pasaulio vergas, vaikas, negras, Senovės žmogus ir t. t.), ir pasiaukojantis egoistas (minčių pasaulio vergas, jaunuolis, mongolas, Naujasis žmogus ir t. t.) yra jo prielaida. Tačiau jau tokios yra pačia savo prigimtimi Vienintelio paslaptys, kad šis priešingumas ir išplaukianti iš jo negatyvi vienybė — *„su savimi sutariantis egoistas"* — tegali būti išnagrinėti tik čia, Naujajame testamente.

Kadangi šventasis Maksas nori pavaizduoti „tikrąjį egoistą" kaip kažką visai nauja, kaip visos ankstesnės istorijos tikslą, jis turi, iš vienos pusės, įrodyti pasiaukojantiesiems, dévoûment* skelbėjams, kad jie yra egoistai iš prievartos, o egoistams paprasta prasme — kad jie yra pasiaukojantys, kad jie nėra tikrieji, šventieji egoistai.— Pradėsime nuo pirmųjų, nuo pasiaukojančiųjų.

Mes jau daugybę kartų esame matę, kad Jacques le bonhomme pasaulyje visi yra Šventojo apsėsti. „Tačiau vis dėlto yra skirtumas" tarp „apsišvietusiųjų ir neapsišvietusiųjų". Apsišvietusieji, kurie domisi gryna mintimi, čia pasirodo mums kaip Šventojo „apsėsti" par excellence**. Tai yra „pasiaukojantys" savo praktiniu pavidalu.

„Tad kas gi yra pasiaukojantis? Visai" (!), „žinoma" (!!), „pasiaukojantis, gal būt" (!!!), „yra tasai, kuris dėl *vieno* dalyko, dėl *vieno* tikslo, *vieno* noro, *vienos* aistros aukoja visa kita... Jį valdo viena aistra, kuriai jis aukoja visas kitas. Bet argi šie pasiaukojantys yra nesavanaudžiai? Kadangi jie *turi* tik *vieną* viešpataujančią aistrą, tai jie ir tesirūpina tik *vieno* dalyko patenkinimu, bet užtat — juo uoliau. Egoistiški yra visi jų poelgiai, bet tai — *vienašališkas, neišplėtotas, ribotas egoizmas;* tai — apsėstumas" (p. 99).

---

* — pasiaukojimo. *Red.*
** — daugiausia. *Red.*

Taigi, šventojo Sančos supratimu, jie *turi* tik *vieną* viešpataujančią aistrą; nejaugi jie privalo galvoti ir apie tas aistras, kurias *turi* ne *jie*, o *kiti*, kad galėtų pakilti iki visapusiško, išplėtoto, neriboto egoizmo, kad galėtų atitikti šį *svetimą* „šventojo" egoizmo mastą?

Tarp kitko šioje vietoje kaip „pasiaukojančio, apsėsto egoisto" pavyzdys pateikiamas taip pat „šykštusis" ir „*malonumų trokštantysis*" (veikiausiai todėl, kad jis, Štirnerio nuomone, trokšta „*Malonumo*" kaip tokio, švento malonumo, o ne visokiausių tikrų malonumų),— taip pat, kaip, „pvz., Robespjeras, Sen-Žiustas ir t. t." (p. 100). „Tam tikru doroviniu požiūriu samprotaujama" (t. y. mūsų šventasis, „su savimi sutariantis egoistas", samprotauja savo paties, su savimi labiausiai nesutariančiu požiūriu) „maždaug taip":

„Bet jeigu aš vienai aistrai aukoju kitas, tai aš tuo dar neaukoju šiai aistrai *Savęs* ir nieko iš to, dėl ko Aš *tikrai* esu Aš pats" (p. 386).

Šie abu „su savimi nesutariantys" teiginiai privertė šventąjį Maksą įžvelgti tą „menką" skirtumą, kad nors ir galima paaukoti, „pvz.", šešias, septynias „ir t. t." aistras dėl kitos vienos vienintelės aistros, ir toliau paliekant „tikrai pačiu Savimi", tai, dieve gink, negalima aukoti dešimties arba dar daugiau aistrų. Tiesa, nei Robespjeras, nei Sen-Žiustas nebuvo „*tikrai* Aš pats", kaip nei vienas, nei antras nebuvo tikrai „Žmogus", bet jie *tikrai* buvo Robespjeras ir Sen-Žiustas, šie vieninteliai, nepalyginami individai.

Įrodinėti „pasiaukojantiems", kad jie egoistai, yra senas triukas, kurį jau yra pakankamai panaudoję Helvecijus ir Bentamas. „Paties" šventojo Sančos triuką sudaro „egoistų paprasta prasme", buržua, pavertimas ne-egoistais. Tiesa, Helvecijus ir Bentamas įrodinėja ponams buržua, kad jie savo ribotumu *praktiškai* kenkia sau, o „paties" šventojo Makso triukas yra įrodyti, kad buržua neatitinka egoisto „idealo", „sąvokos", „esmės", „pašaukimo" ir t. t. ir kad jų santykis su savimi nėra absoliutus neigimas. Jam ir čia tesivaidena vis tas pats smulkusis vokiečių buržua. Tarp kita ko, pastebėsime, kad „šykštusis" 99 puslapyje figūruoja mūsų šventajam kaip „pasiaukojantis egoistas", o „gobšusis", atvirkščiai, 78 puslapyje priskiriamas prie „egoistų paprasta prasme", prie „nešvariųjų, nuodėmingųjų".

Ši antroji ankstesnių egoistų klasė 99 puslapyje taip apibrėžiama:

„Taigi šie žmonės" (buržua) „yra ne pasiaukojantys, ne dvasingi, ne idealūs, ne nuoseklūs, ne entuziastai; jie yra *egoistai paprasta prasme*, savanaudžiai, teieškantys sau naudos, blaivūs, apdairūs ir t. t."

Kadangi „Knygoje" ne viskas tiksliai seikėjama, tai jau skyriuose apie „keistuoliškumą" ir „politinį liberalizmą" turėjome progos pamatyti, kaip Štirneris padaro triuką — paverčia buržua ne-egoistais — daugiausia dėl savo nemokšiškumo, dėl visiško tikrųjų žmonių ir santykių nežinojimo. Tas pats nemokšiškumas ir čia yra jam svertas.

„Tam" (t. y. Štirnerio fantazijai apie nesavanaudiškumą) „priešinasi atkakli pasauliečio galva, tačiau tūkstančius metų pastarasis buvo pavergtas bent tiek, kad turėjo nulenkti savo nepaklusnų sprandą ir pripažinti aukštesnes už save jėgas" (p. 104). Egoistai paprasta prasme „elgiasi pusiau kunigiškai ir pusiau pasaulietiškai, tarnauja dievui ir mamonai" (p. 105).

78 puslapyje mes sužinome: „dangaus mamona ir žemės dievas reikalauja abu *savęs išsižadėjimo* visai *tokiu pat* laipsniu", tad negalima suprasti, kokiu būdu savęs išsižadėjimas mamonai ir savęs išsižadėjimas dievui gali būti priešpastatomi kaip „pasaulietiška" ir „kunigiška".

106 puslapyje Jacques le bonhomme klausia save:

„Tačiau kodėl egoizmas tų, kurie teigia asmeninį interesą, vis dėlto nuolat lenkiasi kunigiškam, arba pamokomajam, t. y. idealiniam interesui?"

(Čia, beje, reikia „signalizuoti", kad šioje vietoje buržua vaizduojami kaip *asmeninių* interesų atstovai.) Taip yra štai kodėl:

„Jų asmenybė jiems patiems atrodo perdaug menka, perdaug nereikšminga — ir ji tikrai yra tokia,— kad galėtų pretenduoti į viską ir pilnutinai pasireikšti. Tai neabejotinai rodo tas dalykas, kad jie skirsto pačius save į dvi asmenybes, į amžinąją ir laikinąją, ir sekmadieniais rūpinasi amžinąja asmenybe, o šiokiadieniais — laikinąja. Kunigas glūdi juose, todėl jie negali nuo jo išsivaduoti".

Čia Sančą apima abejonės, susirūpinęs jis klausia: „ar neištiks tas pat" savitumo, egoizmo nepaprasta prasme?

Mes pamatysime, kad šis jaudinantis klausimas buvo iškeltas pagrįstai. Nespės gaidys pragysti du kartus, kai šventasis Jokūbas (Jacques le bonhomme) triskart *„išsigins"* savęs.

Didžiai nepatenkintas, jis atranda, kad abi istorijoje pasireiškiančios pusės, privatus atskirų asmenų interesas ir vadinamasis visuotinis interesas, visuomet lydi viena kitą. Kaip paprastai, šį faktą jis atranda neteisinga forma, savo šventąja forma, idealinių interesų, Šventybės, iliuzijos požiūriu. Jis klausia: kokiu būdu paprasti egoistai, asmeninių interesų atstovai, kartu yra valdomi visuotinių interesų, mokytojų, hierarchijos? Ir į šį klausimą jis atsako ta prasme, kad biurgeriai ir t. t. „patys sau atrodo perdaug menki", o tai, jo nuomone, „neabejotinai rodo" jų religingumas — būtent ta aplinkybė, kad jie skirsto save į laikinąją ir į amžinąją asmenybę; vadinasi, jų religingumą jis aiškina jų religingumu, iš anksto paversdamas visuotinių ir asmeninių interesų kovą kovos miražu, paprastu refleksu religinėje fantazijoje.

Kai dėl idealo viešpatavimo,— žiūrėk ankstesniame skirsnyje apie hierarchiją.

Išvertus Sančos pompastiškos formos klausimą į paprastą kalbą, jis bus „toks":

Kaip atsitinka, kad asmeniniai interesai visuomet išsivysto prieš asmenų norą į klasinius interesus, į bendruosius interesus, kurie pasidaro savarankiški atskirų asmenų atžvilgiu ir, būdami savarankiški, įgauna *visuotinių* interesų formą, kaip tokie pradeda prieštarauti tikriems individams ir šiame prieštaravime, būdami apibrėžti kaip *visuotiniai* interesai, gali būti sąmonės suvokiami kaip *ideali-*

niai ir net kaip religiniai, šventieji interesai? Kaip atsitinka, kad pačiame šiame procese, kai asmeniniai interesai ima savarankiškai egzistuoti kaip klasiniai interesai, asmeninis individo elgesys būtinai sudaiktėja, susvetimėja ir kartu be jo egzistuoja kaip nuo jo nepriklausanti, bendravimo sukurta jėga, virsdamas visuomeniniais santykiais, daugeliu jėgų, kurios apsprendžia, subordinuoja individą ir todėl yra įsivaizduojamos kaip „šventos" jėgos? Jei Sanča suprastų bent tą faktą, kad tam tikrų, žinoma, nuo valios nepriklausomų, *gamybos būdų* rėmuose visuomet prieš žmones viršų paima svetimos praktinės jėgos, nepriklausomos ne tik nuo pavienių atskirų asmenų, bet ir nuo jų visumos, jis galėtų būti gana abejingas, ar šis faktas yra suvokiamas religine forma ar jis yra iškreipiamas egoisto vaizduotėje,— egoisto, kuris visas jam viešpataujančias jėgas suveda į įsivaizdavimus,— iškreipiamas taip, kad egoistas pastato aukščiau savęs Nieką. Tuomet Sanča apskritai nusileistų iš spekuliacijos karalystės į tikrovės karalystę; nuo to, kuo žmonės taria save esant, jis pereitų prie to, kas jie yra tikrovėje, nuo to, ką jie vaizduojasi, prie to, kaip jie veikia ir turi veikti tam tikromis aplinkybėmis. Tai, kas jam atrodo esąs *mąstymo* produktas, jis suprastų kaip *gyvenimo* produktą. Tuomet jis neprieitų iki jo verto absurdo — aiškinti asmeninių ir visuotinių interesų skilimą tuo, kad žmonės šį skilimą įsivaizduoja *taip pat* religine forma ir *taria* save *esant* (tai tėra žodžio „įsivaizdavimas" pakeitimas kitu žodžiu) tokiais arba kitokiais.

Beje, net ir toje absurdiškoje smulkiaburžuazinėje vokiškoje formoje, kuria Sanča suvokia asmeninių ir visuotinių interesų prieštaravimą, jis turėtų įžvelgti, kad individai visuomet vadovavosi ir negalėjo nesivadovauti savimi ir todėl abi jo pažymėtos pusės tėra asmeninio individų vystymosi pusės; jos abi yra vienodai sukeltos individų empirinių gyvenimo sąlygų, abi tėra *to paties* asmeninio žmonių vystymosi išraiškos, todėl abi tik *tariamai* prieštarauja viena kitai. Kai dėl to, kokia yra ypatingų vystymosi sąlygų ir darbo pasidalijimo apsprendžiama vieta, kuri teko konkrečiam individui, ar individas daugiau atstovauja vienai ar kitai priešybės pusei, ar jis daugiau yra egoistas ar pasiaukojantis, tai — jau visai antraeilis klausimas, kuris galėtų įgyti kokią nors reikšmę tik tada, jeigu jis būtų iškeltas tam tikrose istorinėse epochose tam tikrų individų atžvilgiu. Kitu atveju šis klausimas tegalėjo privesti tik prie morališkai šarlataniškų frazių. Tačiau Sanča, kaip dogmatikas, čia klysta ir teranda tik vieną išeitį: jis paskelbia, kad Sančos Pansos ir Don Kichotai gimsta tokie ir Don Kichotai įkala į Sančų galvas visokias nesąmones; kaip dogmatikas, jis ima vieną dalyko pusę, jo suprastą pamokomai, priskiria ją individams kaip tokiems ir pareiškia savo priešiškumą kitai pusei. Todėl jam, kaip dogmatikui, ir kita pusė iš dalies atrodo kaip paprasta *dvasinė būklė*, dévoûment*, iš dalies tik kaip *„principas"*, o ne santykis, kuris būtinai atsiranda iš viso ankstesnio natūralaus individų gyvenimo būdo. Be abejo, šį „principą" belieka „išmesti iš galvos", nors, pagal mūsiškio Sančos ideo-

* — pasiaukojimas. *Red.*

logiją, jis kuria visokiausius empirinius daiktus. Pavyzdžiui, 180 puslapyje „gyvenimo arba visuomenės principas" „yra sukūręs" „visuomeninį gyvenimą, bet kurį mandagumą, bet kurį broliškumą ir visa kita..." Tiksliau atvirkščiai: gyvenimas yra sukūręs šį principą.

Mūsų šventajam *komunizmas* yra visai nesuprantamas, nes komunistai nepriešpastato nei egoizmo pasiaukojimui, nei pasiaukojimo egoizmui ir teoriniu atžvilgiu nesuvokia šio priešingumo nei jo sentimentalia, nei jo pompastiška ideologine forma; atvirkščiai, jie atskleidžia materialias jo šaknis, kurioms išnykus, jis išnyksta pats savaime. Komunistai iš viso neskelbia jokios *moralės*, o Štirneris ją skelbia kuo plačiausiai. Jie nekelia žmonėms moralinio reikalavimo: mylėkite vienas kitą, nebūkite egoistai ir t. t.; atvirkščiai, jie puikiai žino, kad ir egoizmas, ir pasiaukojimas *yra* tam tikromis aplinkybėmis būtina individų savęs teigimo forma. Taigi komunistai anaiptol nenori, kaip mano šventasis Maksas ir paskui jį kartoja jo ištikimasis Dottore Graziano (Arnoldas Rugė,— už tai šventasis Maksas jį vadina „nepaprastai gudria ir politiška galva", Vigandas, p. 192), panaikinti „privatų žmogų", siekiant įtikti „visuotiniam", pasiaukojančiam žmogui: tai — gryniausia fantazija, apie kurią jie abu galėjo rasti reikiamų paaiškinimų jau žurnale „Deutsch-Französische Jahrbücher". Komunistai teoretikai, tas nedaugelis, turįs laiko domėtis istorija, skiriasi kaip tik tuo, kad tik jie yra *atradę*, jog visada istorijoje „visuotinį interesą" kuria individai, apibrėžti kaip „privatūs žmonės". Jie žino, kad šis priešingumas tėra *tariamas*, nes vieną jo pusę, vadinamąją „visuotinę", nuolat kuria kita pusė, privatus interesas, ir pirmoji anaiptol nėra pastarajam savarankiška jėga, turinti savarankišką istoriją,— tad šis priešingumas praktiškai tolydžio vis panaikinamas ir naujai kuriamas. Taigi šiuo atveju turime ne „negatyvią" Hegelio dviejų priešingumo pusių „vienybę", o materialiai sąlygotą ankstesnio, materialiai sąlygoto individų egzistavimo būdo panaikinimą, kai išnyksta kartu ir šis priešingumas su jo vienybe.

Taigi matome, kaip „su savimi sutariantis egoistas", priešingai „egoistui paprasta prasme" ir „pasiaukojančiam egoistui", iš pat pradžios remiasi iliuzija apie abi šių egoistų kategorijas ir apie tikruosius tikrų žmonių santykius. Asmeninių interesų atstovas yra „egoistas paprasta prasme" tik dėl savo būtino priešingumo bendriesiems interesams, kurie ligšiolinio gamybos ir bendravimo būdo sąlygomis ėmė savarankiškai egzistuoti kaip visuotiniai interesai, įgaudami žmonių vaizduotėje idealių interesų formą ir reikšmę. Bendrųjų interesų atstovas yra „pasiaukojantis" tik dėl savo priešingumo asmeniniams interesams, užfiksuotiems privačių interesų forma, tik dėl to, kad bendrieji interesai yra apibrėžti kaip visuotiniai ir idealūs interesai.

Abu, ir „pasiaukojantis egoistas", ir „egoistas paprasta prasme", galiausiai susitinka *savęs išsižadėdami.*

P. 78: „Tad savęs išsižadėjimas yra bendras šventųjų ir nešventųjų, švariųjų ir nešvariųjų bruožas: nešvarusis *išsižada* visų geresnių jausmų, visokios gėdos,

net natūralaus baugumo ir klauso tik jį valdančios aistros. Švarusis išsižada savo natūralaus santykio su pasauliu... Pinigų troškimo skatinamas gobšusis išsižada visų sąžinės raginimų, visokio garbės jausmo, bet kokio atlaidumo ir gailesčio; jis į nieką neatsižvelgia, jis pasiduoda aistrai. Taip pat elgiasi ir šventasis: jis padaro save pajuokos objektu pasaulio akyse, yra „kietaširdis", „griežtai teisingas", nes jį valdo nenugalimas troškimas".

„Gobšusis", kuris čia pasireiškia kaip nešvarusis, nešventasis egoistas, taigi kaip egoistas paprasta prasme, tėra moralinių chrestomatijų vaikams ir romanų pamėgta tema, tačiau tikrovėje jis pasitaiko tik kaip išimtinė figūra ir anaiptol nėra gobšiųjų buržua atstovas, — kuriems, atvirkščiai, nėra reikalo išsivaduoti nuo „sąžinės raginimų", „garbės jausmo" ir t. t. arba apsiriboti viena gobšumo aistra. Priešingai, jų gobšumas yra susijęs su daugybe naujų — politinių ir kitokių — aistrų, kurias patenkinti buržua jokiu būdu neatsisako. Nesigilindami į šį klausimą, dabar pereisime prie Štirnerio „savęs išsižadėjimo".

Čia šventasis Maksas vietoj savęs išsižadančio Aš pakiša kitą Aš, kuris egzistuoja tik šventojo Makso vaizduotėje. Jo vaizduojami „nešvarieji" aukoja tokias visuotines savybes, kaip „geresnieji jausmai", „gėda", „baugumas", „garbės jausmas" ir t. t., ir jis net neklausia, ar nešvarusis taip pat turi šias savybes. Išeina, lyg „nešvarusis" būtinai turėtų turėti visus šiuos bruožus! Bet ir tuo atveju, jei „nešvarusis" visa tai turėtų, šių savybių paaukojimas vis vien nebūtų *savęs* išsižadėjimas; tuo tebūtų konstatuojamas — net „su savimi sutariančios" moralės pateisinamas — faktas, kad dėl vienos aistros aukojama daug kitų aistrų. Ir pagaliau, šios teorijos požiūriu, „savęs išsižadėjimas" yra visa, ką Sanča daro ir ko nedaro. Ar nori jis laikytis šios pozicijos, ar ne...*

---

* Šios vietos tęsinio rankraštyje nėra. Teišliko ne visa tokia išbraukta vieta: „...jis, egoistas — paties savęs neigimas. Siekdamas kokio nors intereso, jis neigia abejingumą šiam interesui; ką nors veikdamas, jis neigia nieko neveikimą. Todėl Sančai, kaip *„egoistui paprasta prasme"*, labai lengva įrodyti savajam „kliuviniui", kad jis nuolat neigia pats save, nes nuolat neigia priešingumą to, ką jis daro, ir niekuomet neneigia savo tikrojo intereso.

Sutinkamai su savąja savęs neigimo teorija, Sanča gali sušukti (p. 80): „Argi, pavyzdžiui, nesavanaudiškumas yra netikras ir niekur jo nėra? Atvirkščiai, jis — labai įprastas!"

Mes tikrai džiaugiamės smulkiųjų vokiečių buržua sąmonės „nesavanaudiškumu"...

Jis čia pat pateikia gerą šio nesavanaudiškumo pavyzdį, nurodydamas Frankės našlaičių namus, O'Konelį, šventą Bonifacijų, Robespjerą, Kernerį...

...Apie O'Konelį tai žino Anglijoje kiekvienas vaikas. Tik Vokietijoje ir ypač Berlyne dar galima manyti, kad O'Konelis — „nesavanaudis", O'Konelis, kuris „be paliovos dirba", kad galėtų išlaikyti savo pavainikius ir padidintų savo turtą; kuris ne be reikalo savo pelningą advokato praktiką (10 000 svarų per metus) iškeitė į dar pelningesnę — ypač Airijoje, kur jis neturi konkurentų, — agitatoriaus praktiką (20—30 000 svarų per metus); kuris kaip tarpininkas „kietaširdiškai" išnaudoja airių valstiečius, verčia juos gyventi kiaulidėse, o pats — šis karalius Danas — laiko savo rūmuose Merion-skvere kunigaikštišką dvarą ir kartu nesiliauja ašarojęs dėl apgailėtino šių valstiečių likimo, „nes jį yra apėmęs nenugalimas troškimas". Kiekvieną kartą jis priveda judėjimą ligi tokio taško, kuris leidžia užsitikrinti nacionalinę duoklę ir vado padėtį, ir kasmet, surinkęs duoklę, jis meta bet kokią agitaciją ir tenkina kūną savo dvare Derineine. Už O'Konelio ilgametį teisinį šarlataniškumą ir begėdiškiausią judėjimo, kuriame jis dalyvavo,

Nors* šventasis Maksas 420 puslapyje sako:

„Ant mūsų [epochos] vartų užrašyta ne... pažink pats Save, o realizuok Savo vertę" (čia mūsiškis mokytojas vėl paverčia tikrąją, jo atrastą vertės realizaciją moraliniu realizacijos įsakymu),—

tačiau jei ne ankstesniam „pasiaukojančiajam", tai „egoistui paprasta prasme" turi galioti „žinomas Apolono"[98] posakis:

„*Pažinkite patys Save* vis iš naujo, tik pažinkite, kas Jūs esate iš tikrųjų, ir atsisakykite Savo beprotiškos aistros būti ne tuo, kas Jūs esate!"

„Nes":

„Tai atveda prie *apgauto* egoizmo reiškinio, kur Aš patenkinu ne Save, o tik vieną Savo geismą, pavyzdžiui, laimės troškimą.— Visi Jūsų poelgiai tėra paslėptas, pridengtas... egoizmas, *nesąmoningas egoizmas,* bet kaip tik *todėl* ne egoizmas, o vergovė, tarnavimas, savęs išsižadėjimas. *Jūs esate egoistai ir kartu neegoistai, nes Jūs išsižadate egoizmo*" (p. 217).

„Jokia avis, joks šuo nesistengia tapti tikruoju" egoistu (p. 443); „joks gyvulys" neragina kitų: pažinkite patys Save vis iš naujo, tik pažinkite, kas Jūs esate iš tikrųjų.— „Juk Jūsų prigimtis yra" egoistiška, „Jūs esate" egoistiškos „prigimtys, t. y." egoistai. „Bet kaip tik todėl, kad Jūs jau esate tokie, Jums nereikia dar tik tapti tokiais" (ten pat). Prie to, kas Jūs esate, priklauso ir Jūsų sąmonė, o kadangi Jūs esate egoistai, Jūs turite ir Jūsų egoizmą atitinkančią sąmonę, taigi Jūs neturite nė mažiausio pagrindo klausyti moralinio Štirnerio pamokslo, gilintis į save ir atgailauti.

Čia Štirneris vėl griebiasi senos filosofinės gudrybės, prie kurios mes dar sugrįšime. Filosofas nesako tiesiai: Jūs nesate žmonės. Jis sako: Jūs visada buvote žmonės, bet Jūs *nesupratote,* kas Jūs esate, ir būtent todėl iš tikrųjų Jūs nebuvote *tikri* žmonės. Todėl Jūsų pasireiškimas neatitiko Jūsų esmės. Jūs buvote žmonės ir Jūs nebuvote žmonės.— Filosofas čia netiesiogiai pripažįsta, kad tam tikrą sąmonę atitinka ir tam tikri žmonės bei tam tikros aplinkybės. Tačiau kartu jis mano, kad jo moralinis reikalavimas žmonėms — reikalavimas pakeisti savo sąmonę ir sukurs šią pakeistą sąmonę, o žmonėse, kurie pasikeitė dėl pasikeitusių empirinių sąlygų ir kurie dabar, aišku, turi ir kitą sąmonę, jis temato tik pasikeitusią [sąmonę].— Taip yra ir su ta Jūsų [sąmone, kurios Jūs slapta] trokštate; [šia] prasme Jūs esate [slapti, nesąmoningi] egoistai, t. y. Jūs tikrai esate egoistai, kiek Jūs esate *nesąmoningi,* bet Jūs esate ne-egoistai, kiek Jūs esate *sąmoningi.* Arba: Jūsų dabartinės sąmonės pagrindas yra tam tikra būtis, nesutampanti su ta būtimi, kurios Aš reikalauju; Jūsų sąmonė yra sąmonė egoisto, koks jis neturi būti, ir todėl ji rodo, kad Jūs patys esate tokie egoistai, kokie Jūs neturite būti, kitaip sakant: Jūs *turite būti* ne tokie, kokie Jūs *iš tikrųjų esate.* Visas šis sąmonės atskyrimas nuo sudarančių jos pagrindą in-

---

išnaudojimą jo ėmė nekęsti net anglų buržua, nors apskritai jis buvo jiems labai naudingas.

Beje, aišku, kad šventajam Maksui — žmogui, kuris atrado tikrąjį egoizmą, labai rūpėjo parodyti, kad pasaulyje lig šiol viešpatavo nesavanaudiškumas. Todėl jis ir pasako (Vigandas, p. 165) didžią tezę, kad pasaulis „nuo amžių yra neegoistiškas". Geriausiu atveju galima pasakyti, kad „egoistas" pasirodydavo retkarčiais kaip Štirnerio pirmtakas ir „nuversdavo ištisas tautas"". *Red.*

* Puslapio pradžioje Markso pastaba: „*III. Sąmonė*". *Red.*

dividų ir jų tikrųjų santykių, ši fantazija, kad dabartinės buržuazinės visuomenės egoistas neturįs atitinkančios jo egoizmą sąmonės,— visa tai tėra senas filosofinis kvailiojimas, kurį Jacques le bonhomme čia nuolankiai priima ir pamėgdžioja*. Sustosime ties Štirnerio pateikiamu „jaudinančiu" gobšuolio „pavyzdžiu". Šį gobšuolį, kuris nėra „gobšuolis" apskritai, o gobšus yra Jonas arba Petras, visai individualiai apibrėžtas, „vienintelis" gobšuolis, kurio gobšumas nėra „gobšumo" kategorija (šventojo Makso abstrahuota iš plataus, komplikuoto „vienintelio" jo gyvenimo pasireiškimo) ir „nepriklauso nuo to, kokioje skiltyje jį pateikia kiti" (pavyzdžiui, šventasis Maksas),— šį gobšuolį jis nori moralizuoti, įrodinėdamas jam, kad jis „tenkina ne save, o vieną savo aistrų". [Tačiau „tik akimirką Tu esi Tu, tik akimirksniškas Tu esi tikrai. Tas, kas atskirtas nuo Tavęs, nuo akimirksniško", yra absoliučiai aukštesnis, pavyzdžiui, pinigai. Tačiau, „tiksliau sakant", jeigu pinigai ir yra „Tau" aukštesnis pomėgis, jeigu jie yra arba nėra Tau kažkas „absoliučiai aukštesnis"...]** gal būt, „išsižadu" savęs?— Jis mano, kad gobšumas valdo mane dieną ir naktį; bet jis mane valdo, tik jį mąstant. Tai jis paverčia „dienomis ir naktimis" tuos gausius momentus, kai Aš visada esu akimirksniškas, visada Aš pats, visada tikras, taip pat tik jis vienu moraliniu sprendimu apima įvairius mano gyvenimo pasireiškimo momentus ir teigia, kad jie tėra gobšumo patenkinimas. Kai šventasis Maksas daro sprendimą, kad Aš patenkinu tik vieną savo aistrų, o ne Save, jis priešpastato Mane, kaip visai vientisą būtybę, Man pačiam. „O kas gi sudaro šią visai vientisą būtybę? Kaip tik ne Tavo akimirksniška būtybė, ne tai, kas Tu esi šią akimirką", taigi, pasak paties šventojo Makso, ją sudaro šventoji „esmė" (Vigandas, p. 171). Kai „Štirneris" sako, kad Aš turiu pakeisti Savo sąmonę, tai juk Aš žinau, kad mano akimirksniška sąmonė taip pat priklauso mano akimirksniškai būčiai, ir šventasis Maksas, ginčydamas šią mano sąmonę, pasmerkia kaip slaptas moralistas visą mano gyvenimo kelią***. Ir po to — „argi Tu esi tik tol, kol Tu galvoji apie Save, argi Tu esi tik savimonės dėka?" (Vigandas, p. 157, 158). Ar Aš galiu būti kas nors kitas, kaip tik egoistas? Pavyzdžiui, ar gali Štirneris būti kas nors kitas, kaip tik egoistas,— vis vien, ar jis išsižada savo egoizmo ar ne? „Jūs esate egoistai ir Jūs nesate egoistai, kai Jūs išsižadate egoizmo", skelbi Tu.

Nekaltas, „apgautas", „nepripažintas" mokytojau! Yra kaip tik atvirkščiai. Mes, egoistai paprasta prasme, Mes, buržua, puikiai žinome, kad charité bien ordonnée commence par soi-même****, ir pa-

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Šis kvailiojimas juokingiausiai atrodo istorijoje, kur vėlesnė epocha, aišku, turi kitokį supratimą apie ankstesnę epochą, negu ši pastaroji pati apie save,— štai, pavyzdžiui, graikai suprato save kaip graikai, o ne taip, kaip juos suprantame mes, ir priekaištas graikams, kad jie neturėjo patys apie save šio mūsų supratimo apie juos, t. y. „supratimo apie tai, kas jie iš tikrųjų buvo", virsta priekaištu, kodėl jie buvo graikai". *Red.*

** Toliau seka smarkiai pažeista vieta. *Red.*

*** Čia, rankraščio puslapio pradžioje, Markso vėl pažymėta: „III (Sąmonė)". *Red.*

**** — teisingai suprantama artimo meilė pradeda nuo savęs, t. y. kiekvienas yra pats sau artimiausias. *Red.*

sakėlę: „Mylėk savo artimą, kaip pats save", mes jau seniai išaiškinome ta prasme, kad kiekvienas yra artimas pačiam sau. Tačiau mes neigiame, kad esame beširdžiai egoistai, išnaudotojai, paprasti egoistai, kurių širdys negali persiimti kilniais jausmais ir savo artimųjų interesus padaryti savo pačių interesais, o tai, tarp mūsų kalbant, tereiškia, kad mes teigiame savo interesus kaip mūsų artimųjų interesus. Tu neigi „paprastą" vienintelio egoisto egoizmą tik todėl, kad Tu „išsižadi savo natūralių santykių su pasauliu". Todėl Tu nesupranti, kad mes padarome praktinį egoizmą tobulą, kaip tik atsisakydami nuo egoizmo frazeologijos,— mes, kuriems rūpi įgyvendinti tikruosius egoistinius interesus, o ne šventąjį egoizmo interesą. Beje, galima buvo numatyti,— ir čia buržua šaltai atsuka šventajam Maksui nugarą,— kad jau jeigu Jūs, vokiškieji mokytojai, imsitės ginti egoizmą, tai Jūs paskelbsite ne tikrą, „pasaulietišką ir aiškų, kaip diena" („Knyga", p. 455), egoizmą, t. y. „jau ne tai, kas vadinama" egoizmu, o egoizmą nepaprasta, pamokomąja prasme, filosofinį arba driskių egoizmą.

Taigi egoistas nepaprasta prasme yra „tik dabar rastas". „Įsižiūrėkime kiek arčiau į šį naują radinį" (p. 11).

Iš to, kas buvo ką tik pasakyta, jau seka, kad ankstesniems egoistams užtenka pakeisti savo sąmonę, ir jie tampa egoistais nepaprasta prasme, kad, vadinasi, su savimi sutariantis egoistas tesiskiria nuo ankstesnių tik sąmone, t. y. tik kaip žinovas, kaip filosofas. Iš šventojo Makso viso istorijos supratimo toliau išplaukia, kad jei visiems ankstesniems egoistams viešpatavo tik „Šventybė", tai tikrasis egoistas tik prieš „Šventybę" ir turi kovoti. „Vienintelė" istorija mums parodė, kaip šventasis Maksas pavertė istorinius santykius idėjomis ir po to egoistą — nusidėjėliu prieš šias idėjas, kaip kiekvienas egoistinis savęs teigimas buvo jo paverstas nusidėjimu šioms idėjoms, kaip, pavyzdžiui, privilegijuotųjų valdžia buvo paversta nusidėjimu lygybės idėjai, despotizmo nuodėme. Todėl, kalbant apie konkurencijos laisvės idėją, „Knygoje" sakoma, kad privatinę nuosavybę autorius supranta (p. 155) kaip „asmeniška"... didelį... pasiaukojantį egoistą... neabejotinai ir būtinai... tegali įveikti, tik paversdamas juos šventais ir po to įtikinėdamas, kad jis panaikina jų šventumą, t. y. savo šventą pažiūrą į juos, vadinasi, tepanaikina juos tiek, kiek jie egzistuoja jame kaip *šventajame**.

P. 50**: „Toks, koks Tu esi *kiekvieną akimirką*, Tu ir esi Savo kūrinys, ir būtent šiame *kūrinyje* Tu neturi prarasti Savęs, *kūrėjo*. Tu pats, palyginus su Savimi, esi aukštesnė būtybė, t. y. Tu esi ne tik kūrinys, bet taip pat ir Kūrėjas; ir Tu, kaip nesavanoriškas egoistas, būtent tai ir išleidi iš akių, todėl ši aukštesnė būtybė yra Tau svetima".

Truputį kitoks tos pat išminties variantas pateikiamas „Knygos" 239 puslapyje:

„Giminė yra *Niekas*" (vėliau ji taps įvairiausiais daiktais, žiūrėk: „Pasitenkinimas"), „ir kai atskiras individas pranoksta savo individualybę, tai būtent čia

* Ši rankraščio vieta išliko tik dalinai. *Red.*
** Markso pastaba puslapio pradžioje: „II (Kūrėjas ir kūrinys)". *Red.*

Jis pats pasireiškia kaip atskira asmenybė; jis yra tik tiek, kiek jis kyla vis aukščiau, kiek jis nelieka tas, kas jis yra, kitaip jis būtų sustingęs, negyvas".

Šių teiginių — savo „kūrinio" atžvilgiu Štirneris čia pat elgiasi kaip „kūrėjas", „anaiptol neprarasdamas juose savęs":

„Tik *akimirką* Tu esi, tik akimirksniškas Tu esi tikrai. Kiekvieną momentą Aš esu visai tas, kas Aš esu... Tai, kas atskirta nuo Tavęs, akimirksniško", yra kažkas „absoliučiai aukštesnis"... (Vigandas, p. 170); o 171 puslapyje (ten pat) „Tavo būtybė" apibrėžiama kaip „Tavo akimirksniška būtybė".

Šventasis Maksas „Knygoje" sako, kad, būdamas akimirksniška būtybė, jis kartu yra dar ir kita, aukštesnė būtybė, tačiau „Apologetiniame komentare" jo individo „akimirksniška būtybė" sutapatinama su jo „visai vientisa būtybe", ir kiekviena būtybė kaip „akimirksniška" paverčiama „absoliučiai aukštesne būtybe". Taigi „Knygoje" jis kiekvieną akimirką yra aukštesnė būtybė, palyginus su tuo, kas jis yra šią akimirką, tuo tarpu „Komentare" visa tai, kas jis betarpiškai nėra tam tikrą akimirką, yra „absoliučiai aukštesnė būtybė", šventoji būtybė.— Ir po viso šio skilimo „Knygos" 200 puslapyje pareiškiama:

„Aš nieko nežinau apie skilimą į *„netobulą"* ir *„tobulą"* Aš".

Dabar „su savimi sutariančiam egoistui" jau nebereikia aukotis niekam aukštesniam, nes jis pats sau ir yra aukštesnis, ir šį skilimą tarp „aukštesnio" ir „žemesnio" jis perkelia į patį save. Taip iš tikrųjų (šventasis Sanča contra* Fojerbachą, „Knyga", p. 243) „aukštesnei būtybei teko patirti ne ką kita, kaip metamorfozę". Tikrasis šventojo Makso egoizmas yra egoistinis santykis su tikruoju egoizmu, su pačiu savimi, koks jis yra „kiekvieną akimirką". Šis egoistinis santykis su egoizmu yra pasiaukojimas. Šventasis Maksas kaip kūrinys iš šios pusės yra egoistas paprasta prasme, o kaip kūrėjas — jis yra pasiaukojantis egoistas. Mes susipažinsime ir su priešinga puse, nes abi šios pusės įteisinamos kaip tikri refleksiniai apibrėžimai, nes jos paklūsta absoliučiai dialektikai, kuriai kiekviena iš jų yra savyje savo pačios priešingumas.

Prieš gilinantis į šią ezoterinės formos misteriją, reikia ją išnagrinėti atskirais sunkių jos gyvenimo kovų etapais.

[Bendriausią savybę — egoistą, suderintą kaip kūrėją su pačiu savimi dvasios pasaulio požiūriu — Štirneris pasiekia 82 ir 83 puslapyje.

„Krikščionybė siekė išvaduoti Mus nuo gamtinio apsprendimo (gamtos sąlygoto apsprendimo), nuo potraukių kaip varomosios jėgos; taigi ji norėjo, kad žmogus nepasiduotų savo potraukiams. Tai nereiškia, kad *jis* neturi *turėti* potraukių, tačiau potraukiai neturi jo valdyti, jie neturi pasidaryti tvirti, neįveikiami, nepalaužiami. Kai dėl *šių* krikščionybės machinacijų prieš potraukius, tai *argi mes negalėtume* jų pritaikyti ir jos pačios įsakymui, kad mus apspręstų dvasia...? ...Tuomet *tai* prilygtų dvasios panaikinimui, visų minčių panaikinimui. Kaip ten reikėjo pasakyti... taip dabar mes pasakytume: Tiesa, Mes turime turėti dvasią, tačiau dvasia neturi Mūsų valdyti".]

* — prieš. *Red.*

„Tačiau tie, kurie prisijungė prie Kristaus, nukryžiavo kūną kartu su aistromis ir geiduliais" (Laiškas galatams, 5, 24),— pagal Štirnerį išeina, kad jie elgiasi su savo nukryžiuotomis aistromis ir geiduliais kaip tikri savininkai. Jis parsisamdo skleisti krikščionybę, bet nesitenkina vienu nukryžiuotu kūnu, o nori nukryžiuoti ir dvasią, t. y. „visą subjektą".

Krikščionybė tik todėl norėjo išvaduoti mus nuo kūno viešpatavimo ir „potraukių kaip varomosios jėgos", kad į mūsų kūną, į mūsų potraukius ji žiūrėjo kaip į kažkokį mums svetimą dalyką; ji tik todėl norėjo panaikinti mūsų gamtinį sąlygotumą, kad mūsų prigimtį ji laikė mums nepriklausančia. Iš tikrųjų, jeigu aš pats nesu gamta, jeigu mano įgimti potraukiai, visa įgimta mano organizacija nepriklauso man pačiam,— o taip moko krikščionybė,— tai man atrodys, kad bet kurį gamtinį sąlygotumą — vis vien, ar jis bus sukeltas įgimtos mano paties organizacijos ar vadinamosios išorinės gamtos — yra apsprendęs kažkas svetimas; šiuo atveju gamtinis sąlygotumas man atrodys kaip varžtai, kaip man taikoma prievarta, *kaip dvasios heteronomija, priešingai dvasios autonomijai*. Šią krikščionišką dialektiką Štirneris priima daug negalvodamas ir po to pritaiko ją ir mūsų dvasiai. Beje, krikščionybė taip ir neišvadavo mūsų iš potraukių valdžios,— bent ta miesčioniška siaura prasme, kurią šventasis Maksas primetė krikščionybei; ji nenuėjo toliau tuščio, praktiškai bevaisio moralinio priesako. Moralinį priesaką Štirneris laiko realiu veiksmu ir papildo jį tolesniu kategoriniu imperatyvu: „Tiesa, Mes privalome turėti dvasią, tačiau dvasia neturi Mūsų valdyti",— ir todėl visas jo su savimi sutariantis egoizmas, „nuodugniau panagrinėjus", kaip pasakytų Hegelis, leidžiasi suvedamas į tiek pat komišką, kiek ir pamokomą bei stebimąją moralinę filosofiją.

Ar potraukis tampa tvirtas ar ne, t. y. ar jis įgyja mūsų atžvilgiu išimtinę valdžią,— tai, beje, nepašalina tolesnio vystymosi,— priklauso nuo to, ar leidžia materialios aplinkybės, „blogos" gyvenimo sąlygos normaliai tenkinti šį potraukį ir, iš antros pusės, ugdyti visą potraukių visumą. O šios pastarosios ugdymas savo ruožtu priklauso nuo to, ar mes gyvename tokiomis aplinkybėmis, kurios leidžia mums visapusiškai veikti ir tuo pačiu pilnutinai išvystyti visus mūsų įgimtus gabumus. Nuo tikrųjų santykių sanklodos ir nuo šių santykių sąlygojamos kiekvieno individo vystymosi galimybės priklauso ir tai, ar pasidaro mintys tvirtos ar ne,— pavyzdžiui, įkyrios vokiečių filosofų, šių „visuomenės aukų", qui nous font pitié*, idėjos yra glaudžiausiai susijusios su vokiečių sąlygomis. Beje, Štirneriui potraukių valdžia tėra tuščia frazė, kuri suteikia jam absoliutaus šventojo orumą. Antai, sugrįžę prie gobšuolio „jaudinančio pavyzdžio", mes randame:

„Gobšuolis yra ne savininkas, o vergas, ir jis nieko negali padaryti sau, kartu nedarydamas to savo ponui" (p. 400).

Niekas negali ko nors padaryti, kartu nedarydamas to dėl kurio nors savo poreikio ir dėl šio poreikio organo,— tai Štirneriui reiš-

* — kurių mums gaila. *Red.*

kia, kad šis poreikis ir jo organas tampa jo ponu, lygiai kaip jau anksčiau jis paskelbė *priemonę* poreikiui patenkinti (plg. skirsnius apie politinį liberalizmą ir komunizmą) savo ponu. Štirneris negali valgyti, kartu nevalgydamas dėl savo skrandžio. Jei žemiškos sąlygos kliudo jam patenkinti savo skrandį, tai šis jo skrandis tampa jo ponu, troškimas valgyti tampa įkyriu troškimu, o mintis apie valgį — įkyria idėja, — kartu tai yra jam pavyzdys, kaip žemiškos sąlygos veikia jo potraukių ir idėjų tvirtėjimo procesą. Todėl Sančos „maištas" prieš potraukių ir minčių sutvirtėjimą tėra bejėgiškas moralinio susivaldymo priesakas ir naujas įrodymas, kad jis trivialiausiai smulkiųjų biurgerių galvosenai tik suteikia pompastišką ideologinę išraišką*.

Taigi šiame pirmajame pavyzdyje jis kovoja, iš vienos pusės, su savo kūno troškimais, o iš antros — su savo dvasios mintimis, iš vienos pusės — su savo kūnu, iš antros — su savo dvasia, kai jie, jo kūriniai, nori pasidaryti savarankiški jo, savo kūrėjo, atžvilgiu. Kaip mūsų šventasis kovoja šią kovą, koks yra jo kaip kūrėjo santykis su savo kūriniais, mes dabar pamatysime.

Krikščionį „paprasta prasme", chrétien „simple"**, kalbant Furjės žodžiais, „tevaldo vien *dvasia,* ir jis nekreipia dėmesio į jokius *„kūno"* įkalbinėjimus. Tačiau palaužti *dvasios* tironiją Aš tegaliu tik *„kūnu"*, nes, tik supratęs ir savo *kūno* balsą,

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Komunistai, puldami materialią bazę, kuria yra pagrįstas lig šiol neišvengiamas troškimų arba minčių tvirtėjimo procesas, yra vieninteliai, dėl kurių istorinio veikimo tikrai tirpsta tvirtėjantys troškimai bei mintys ir liaujasi buvę, kaip visiems ligšioliniams moralistams „iki pat" Štirnerio, bejėgišku moraliniu priesaku. Komunistinė organizacija dvejopai veikia troškimus, kuriuos sukelia individe dabartiniai santykiai; dalis šių troškimų — būtent tie, kurie egzistuoja esant bet kuriems santykiams ir kurių tik forma bei kryptis yra įvairių visuomeninių santykių keičiamos, — kinta ir esant šiai visuomeninei formai, nes suteikiamos priemonės normaliam jų vystymuisi; o kita dalis — būtent tie troškimai, kurie atsiranda tik tam tikros visuomeninės formos, tam tikrų gamybos ir bendravimo sąlygų dėka, — visai netenka jiems reikalingų gyvavimo sąlygų. Būtent kokie potraukiai komunistinės organizacijos sąlygomis tik pasikeičia, o kokie išnyksta, — tegalima išaiškinti tik praktiniu būdu, pakeičiant realius, praktinius potraukius, o ne palyginant juos su ankstesniais istoriniais santykiais.

Abu žodžiai: „tvirti" ir „troškimai", kuriuos mes ką tik esame pavartoję, norėdami sumušti Štirnerį šiuo „vieninteliu" faktu, žinoma, yra visai netinkami. Kad dabartinėje visuomenėje vienas individo poreikis gali būti patenkinamas visų kitų nenaudai ir kad yra moralinis reikalavimas, pagal kurį to „neturi būti", kad būtent taip plus ou moins [daugiau ar mažiau] ir gyvena visi dabartinio pasaulio individai ir kad tuo pačiu yra negalimas laisvas viso individo vystymasis, — šį faktą Štirneris, kuris nieko nežino apie empirinį jo sąryšį su esama visuomenine santvarka, formuluoja taip, kad nesutariančių su savimi egoistų „troškimai sustingsta". Troškimas jau vien dėl savo buvimo yra kažkas „tvirto", ir tik šventajam Maksui ir jo kompanijai gali ateiti į galvą mintis neleisti, pavyzdžiui, savo lytiniam potraukiui pasidaryti „tvirtu", koks jis yra jau iš prigimties ir koks jis nustotų buvęs tik dėl kastracijos arba impotencijos. Kiekvienas poreikis, esąs vieno arba kito „troškimo" pagrindu, taip pat yra kažkas „tvirto", ir šventasis Maksas, kad ir kaip stengtųsi, nepanaikins šio „tvirtumo" ir nepasieks, pavyzdžiui, tokios būklės, kad jam nereikėtų valgyti tam tikrais „tvirtais" laiko tarpais. Komunistai nė negalvoja panaikinti šio savo troškimų ir poreikių tvirtumo, kaip kad Štirneris savo fantazijomis tai primeta jiems ir visiems kitiems žmonėms; jie tesiekia tokios gamybos ir bendravimo organizacijos, kuri jiems užtikrintų normalų, t. y. tik pačių poreikių ribojamą visų poreikių patenkinimą". *Red.*

** — „paprastą" krikščionį. *Red.*

žmogus visiškai supranta save, ir, tik *visiškai* supratęs save, jis tampa suprantančiu arba protingu... Bet vos tik *kūnas* prabyla, ir dargi — kitaip ir negali būti — aistringu tonu... tuomet jam" (mūsų chrétien simple) „vaidenasi velniški balsai, balsai prieš *dvasią*... ir jis uoliai kovoja prieš juos. Jis nebūtų krikščionis, jei norėtų juos pakęsti" (p. 83).

Taigi, kai jo dvasia nori tapti jo atžvilgiu savarankiška, šventasis Maksas šaukiasi savo kūno pagalbos, o sukilus jo kūnui, jis prisimena, kad jis yra ir dvasia. Tai, ką krikščionis daro viena kryptimi, šventasis Maksas daro iš karto abiem kryptimis. Jis yra „sudėtingas" krikščionis (chrétien „composé"), jis dar kartą parodo save kaip tobulą krikščionį.

Čia, šiame pavyzdyje, šventasis Maksas kaip dvasia nepasireiškia kaip savo kūno kūrėjas, ir atvirkščiai; jis jau randa savo kūną ir savo dvasią, ir tik tuomet, kai viena kuri nors pusė sukyla, jis prisimena, kad jis dar turi ir kitą pusę; ir tada iškelia šią kitą pusę kaip savo tikrąjį Aš prieš pirmąją. Taigi čia šventasis Maksas yra kūrėjas tik tiek, kiek jis yra *„ir kitas apibrėžimas"*, kiek jis turi dar ir kitą savybę be tos, kuriai jam šiuo momentu patogu pritaikyti „kūrinio" kategoriją. Visą jo kūrybinę veiklą čia sudaro geras noras suprasti save, ir suprasti save *visiškai* arba būti *protingu**, suprasti save kaip „visai vientisą būtybę", kaip būtybę, skirtingą nuo „jo akimirksniškos būtybės" ir net tiesiog priešingą tai, kokia yra jo būtybė šią „akimirką".

[Dabar pereisime prie vienos mūsų šventojo „sunkių gyvenimo kovų":

P. 80, 81: „Mano uolumas gali prilygti fanatiškiausiam uolumui, tačiau kartu aš žiūriu į jį labai šaltai, nepasitikėdamas ir kaip jo nesutaikinamiausias priešas; Aš lieku jo *teisėjas*, nes Aš esu jo savininkas".

Jei šis šventojo Sančos pasisakymas apie save yra prasmingas,] tai jo kūrybinė veikla čia apsiriboja tuo, kad jis, būdamas uolus, supranta šį savo uolumą, kad jis nuolat mąsto apie jį, kad jis, kaip mąstantis Aš, žiūri į save kaip į tikrąjį Aš. Sąmonė — štai ką jis savavališkai pavadina „kūrėjo" vardu. Jis yra „kūrėjas" tik tiek, kiek jis yra *sąmoningas*.

„Dėl to Tu užmiršti patį Save smagiame užsimiršime... Bet argi Tu esi tik tada, kai Tu mąstai apie Save, ir *išnyksti, kai Tu užmiršti Save?* Kas gi neužmiršta savęs kiekvieną akimirką, kas gi neišleidžia savęs iš akių *tūkstantį kartų per valandą?*" (Vigandas, p. 157, 158).

Aišku, Sanča to negali užmiršti savajam „užsimiršimui" ir todėl „žiūri" į jį „kartu kaip jo nesutaikinamiausias priešas".

Šventasis Maksas kaip kūrinys dega nepaprastu uolumu tą patį momentą, kai šventasis Maksas kaip kūrėjas, padedamas savo mąstymo, jau yra iškilęs aukščiau šio savo uolumo; arba: tikras šventasis Maksas dega uolumu, o reflektuojantis šventasis Maksas vaizduojasi esąs iškilęs aukščiau šio uolumo. Šis iškilimas refleksijoje

* Taigi čia šventasis Maksas visiškai pateisina Fojerbacho „jaudinantį pavyzdį" apie heterą ir mylimąją. Pirmojoje žmogus „suprato" *tik savo kūno*, arba tik jos kūno, *balsą*, o antrojoje jis suprato *save visą*, arba ją visą. Žiūrėk Vigandą, p. 170, 171.

aukščiau to, kas jis yra tikrovėje, vėliau beletristiniu stiliumi nuotaikingai ir įdomiai aprašomas kaip tokia būklė, kurioje jis išlaiko savo uolumą; tai reiškia, kad į jo priešiškumą savo uolumui nereikia žiūrėti rimtai, nors šventasis Maksas ir žiūri į jį „labai šaltai", „nepasitikėdamas" ir kaip „nesutaikinamiausias jo priešas".— Kiek šventasis Maksas yra uolus, t. y. kiek uolumas yra jo tikroji savybė, tiek jis žiūri į jį ne kaip kūrėjas; o kiek jis žiūri į jį kaip kūrėjas, jis neturi tikro uolumo,— uolumas yra jam svetimas, nesavybingas. Kol jis yra uolus, jis nėra uolumo savininkas, o kai tik jis tampa jo savininku, jis nustoja buvęs uolus. Jis, vientisas kompleksas, kiekvieną akimirką yra, kaip kūrėjas ir savininkas, visų savo savybių visuma, išskyrus vieną, kurią jis priešpastato sau — visų kitų savybių visumai — kaip kūrinį ir nuosavybę,— tuo būdu jam visuomet yra *svetima* būtent *ta* savybė, kurią jis ypač pabrėžia kaip *savo* savybę.

Kad ir kaip fantastiškai skamba tikroji šventojo Makso istorija apie jo žygdarbius, kurie vyksta jame pačiame, jo sąmonėje, vis dėlto neabejotinas yra tas faktas, kad yra reflektuojančių individų, kurie mano, kad savo refleksijoje ir per ją jie yra pakilę aukščiau visko*, tuo tarpu iš tikrųjų jie niekuomet nepakyla aukščiau refleksijos.

Šį manevrą — teigti save prieš kokią nors konkrečią savybę kaip asmenį, turintį ir kitus apibrėžimus, šiame pavyzdyje — kaip *priešingo siekiančios refleksijos turėtoją,* vėl galima pritaikyti, reikiamai įvairuojant, bet kuriai savybei. Pavyzdžiui, mano abejingumas gali būti ne mažesnis už labiausiai persisotinusio žmogaus abejingumą; tačiau kartu aš žiūriu į šį savo abejingumą be galo karštai, nepasitikėdamas ir kaip nesutaikinamiausias jo priešas, ir t. t.

[Nereikia užmiršti, kad šis vientisas visų jo savybių kompleksas, tasai savininkas, kurio pavidalu šventasis Sanča reflektuodamas stoja prieš vieną konkrečią savybę, šiuo atveju yra ne kas kita, kaip paprasta Sančos refleksija apie šią vieną savybę. Šią savybę jis pavertė savuoju Aš, iškeldamas — vietoj vientiso komplekso — vieną, grynai reflektyvią savybę ir pastatydamas prieš kiekvieną savo savybę, kaip ir prieš visas jas, tik vieną refleksijos savybę, tam tikrą Aš,] ir kartu iškeldamas save kaip įsivaizduojamąjį Aš.

Dabar šią priešišką pažiūrą į patį save, šią pompastišką savo paties interesų ir savybių Bentamo buhalterijos[99] parodiją išdėsto jis pats.

P. 188: „Vienas arba kitas interesas, ko jis bebūtų siekęs, yra įsigijęs Manyje sau vergą, jeigu Aš negaliu jo atsikratyti; jau ne jis yra Mano nuosavybė,

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Iš tikrųjų visa tai tėra pompastiškas atvaizdavimas buržua, kuris kontroliuoja kiekvieną savo sielos judesį, kad neturėtų nuostolio, tačiau kartu giriasi visokiausiomis savo savybėmis, pavyzdžiui, filantropine aistra, į kurią jis turėtų žiūrėti „labai šaltai, nepasitikėdamas ir kaip nesutaikinamiausias priešas", kad neprarastų čia savęs kaip savininko, o liktų filantropijos savininku. Tačiau šventasis Maksas aukoja savybę, į kurią jis žiūri kaip „nesutaikinamiausias priešas", dėl savojo reflektuojančio Aš, dėl savo refleksijos, tuo tarpu buržua aukoja savo polinkius ir troškimus visuomet dėl konkretaus *tikro* intereso". *Red.*

o Aš esu jo nuosavybė. Tad atsiliepkime į kritikos nurodymą — laisvai jaustis tik griaunant".

„Mes"! — Kas esame „Mes"? „Mums" nė į galvą neateina „atsiliepti" į „kritikos nurodymą". — Taigi šventasis Maksas, kuris šią akimirką yra policinėje „kritikos" priežiūroje, čia reikalauja „vienodos visų gerovės", „lygios visų gerovės tuo pačiu atžvilgiu", „tiesioginio tironiško *religijos* viešpatavimo". Jo suinteresuotumas nepaprasta prasme čia pasirodo kaip dangiškasis nesuinteresuotumas.

Beje, mums čia jau nebėra reikalo plačiai kalbėti apie tai, kad esamoje visuomenėje visiškai nuo šventojo Sančos nepriklauso, „ar įsigyja jame koks nors interesas sau vergą" ir „ar galės jis šio intereso atsikratyti". Interesų sutvirtėjimas dėl darbo pasidalijimo ir klasinių santykių yra kur kas aiškesnis, negu „troškimų" ir „minčių" sutvirtėjimas.

Kad galėtų pranokti kritinę kritiką, mūsų šventasis bent turėtų imtis griauti griovimą, nes antraip griovimas lieka interesas, kurio jis negali atsikratyti, kuris jame yra įsigijęs vergą. Griovimas jau nebėra jo nuosavybė, bet jis yra griovimo nuosavybė. [Jeigu jis ką tik pateiktame pavyzdyje norėtų būti nuoseklus, jis turėtų traktuoti savo uolumą prieš savo „uolumą" kaip „interesą" ir žiūrėti į jį „kaip nesutaikinamiausias priešas". Bet jis turėtų atsižvelgti ir į savo „labai šaltą" nesuinteresuotumą savo „labai šaltu" uolumu ir lygiai taip pat pasidaryti „labai šaltas"; savaime suprantama, tuo būdu jis išgelbėtų savo pradinį „interesą", o kartu ir save, nuo „pagundos" suktis ant savo spekuliatyvinio kulno.] — Tačiau, užuot tai padaręs, jis ramiausiai kalba toliau (ten pat):

„Aš tesirūpinsiu užtikrinti Sau Savo nuosavybę" (t. y. apsaugoti Save nuo Savo nuosavybės), „ir, norėdamas ją užsitikrinti, Aš nuolat ją suimu atgal į Save, sunaikinu joje mažiausią savarankiškumo polėkį ir praryju ją pirma, negu ji spėja sutvirtėti ir tapti įkyria idėja arba manija".

Ir kaip Štirneris įsigudrina „ryti" tuos asmenis, kurie yra jo nuosavybė!

Štirneris ką tik leido, kad „kritika" duotų jam tam tikrą „pašaukimą". Jis teigia, kad šį „pašaukimą" jis čia pat vėl praryja, — 189 puslapyje jis sako:

„Tačiau Aš tai darau ne dėl savo žmogiškojo pašaukimo, o Pats Save tam pašaukdamas".

Kai aš tam nepašaukiu savęs, tuomet aš, kaip mes ką tik girdėjome, esu vergas, nesavininkas, netikras egoistas ir žiūriu į save ne kaip kūrėjas, ką aš turėčiau daryti kaip tikras egoistas; taigi, jei kas nors nori būti tikras egoistas, jis turi pašaukti save šiam „kritikos" nurodytam pašaukimui. Vadinasi, tai yra visuotinis pašaukimas, pašaukimas visiems, ne tik *jo* pašaukimas, bet ir jo *pašaukimas*. — Antra vertus, tikrasis egoistas čia pasireiškia kaip daugumai individų nepasiekiamas idealas, nes (p. 434) „iš prigimties ribotos galvos neginčijamai sudaro gausiausią žmonių klasę", —

o kaip gi šios „ribotos galvos" galėtų suvokti savęs ir viso pasaulio neriboto prarijimo paslaptį.— Beje, visi šie siaubingi posakiai — sunaikinti, praryti ir t. t.— tėra naujas anksčiau minėto „labai šalto nesutaikinamiausio priešo" variantas.

Pagaliau dabar mes galime kaip reikiant suprasti Štirnerio priekaištus komunizmui. Jie buvo ne kas kita, kaip išankstinis, paslėptas įteisinimas jo su savimi sutariančio egoizmo, kuriame šie priekaištai atgyja savo kūnu. [*„Lygi visų gerovė tuo pačiu atžvilgiu"* atgyja kaip reikalavimas, kad „visi *Mes* jaustumės laisvi griaunant". *„Rūpestis"* atgyja ir kaip vienintelis „rūpestis" užtikrinti sau savąjį Aš kaip nuosavybę; tačiau „ilgainiui" vėl atsiranda „rūpestis, kaip" galima pasiekti vienybę — kūrėjo ir kūrinio vienybę. Ir pagaliau vėl pasirodo humanizmas, kuris kaip tikrasis egoistas iškyla empirinių individų akyse kaip nepasiekiamas idealas.] Taigi frazę „Knygos" 117 puslapyje reikia užrašyti taip: Su savimi sutariantis egoizmas stengiasi visiškai paversti kiekvieną žmogų „slapta policine valstybe". Šnipė ir seklė „refleksija" stebi kiekvieną dvasios ir kūno judesį, ir kiekvienas veiksmas bei mintis, kiekvienas gyvenimo pasireiškimas yra jai refleksijos reikalas, t. y. policijos reikalas. Šis žmogaus skilimas į „įgimtą potraukį" ir „refleksiją" (vidinis plebėjiškumas, kūrinys ir vidaus policija, kūrėjas) ir yra su savimi sutariantis egoistas*.

Hesas („Paskutiniai filosofai", p. 26) padarė mūsų šventajam priekaištą, kad

„jis nuolat yra slaptoje policinėje savo kritinės sąžinės priežiūroje... Jis neužmiršo „kritikos nurodymo... laisvai jaustis tik griaunant"... Egoistas — be paliovos primena jam kritinė jo sąžinė — niekuo neturi domėtis tiek, kad visas atsiduotų savo dalykui", ir pan.

Šventasis Maksas „įgalioja save" taip į tai atsakyti:

Jei „Hesas sako apie Štirnerį, kad jis nuolat esąs ir t. t., tai tereiškia, kad jis, kai kritikuoja, nori kritikuoti ne kaip pakliuvo" (t. y., pastebėsime skliausteliuose, ne vieninteliu būdu), „neplepėti niekų, o būtent tikrai" (t. y. žmoniškai) „kritikuoti".

„Ką reiškė", kai Hesas kalbėjo apie slaptą policiją ir t. t., yra taip aišku iš nurodytų Heso žodžių, jog net „vienintelis" šių žodžių supratimas, būdingas šventajam Maksui, tegali būti išaiškintas tik kaip sąmoningas nesusipratimas. Jo „mąstymo virtuoziškumas" čia virsta melo virtuoziškumu, kurio mes, aišku, jam neprikišime, nes jis čia buvo jam vienintelė išeitis; tačiau šis melo virtuoziškumas labai blogai derinasi su subtiliais, skrupulingais svarstymais dėl teisės meluoti, kuriuos jis pateikia kitoje „Knygos" vietoje. Beje, mes jau įrodėme Sančai,— daugiau, negu jis to vertas,— kad, „jis, kai kritikuoja", anaiptol „nekritikuoja tikrai", o „kritikuoja kaip pakliuvo" ir „plepa niekus".

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Beje, jeigu, pasak šventojo Makso, „vienas aukštas prūsų karininkas" sako: „Kiekvienas prūsas nešiojasi krūtinėje savo žandarą", tai jis, matyt, norėjo pasakyti: karaliaus žandarą; tik „su savimi sutariantis egoistas" nešiojasi krūtinėje *savo paties* žandarą". *Red.*

Taigi tikrojo egoisto kaip kūrėjo pažiūra į save kaip į kūrinį pradžioje buvo apibrėžta taip, kad prieš apibrėžimą, kuriame jis fiksavo save kaip kūrinį,— pavyzdžiui, prieš save kaip mąstantįjį, kaip dvasią,— jis teigė save kaip būtybę, turinčią dar ir kitą apibrėžimą, jis teigė save kaip kūną. Toliau jis teigė save jau ne kaip *tikrai* dar ir kitaip apibrėžtą būtybę, o kaip *paprastą iš viso dar ir kitokio apibrėžtumo vaizdinį,*— taigi mūsų ką tik pateiktame pavyzdyje ir kaip nemąstančią būtybę, kaip būtybę, neturinčią minčių arba abejingą mąstymui; tačiau ir šį vaizdinį jis vėl atmeta, kai tik paaiškėja jo beprasmiškumas. Žiūrėk anksčiau apie sukimąsi ant spekuliatyvinio kulno. Vadinasi, kūrybinė veikla čia buvo refleksija, kad šis konkretus apibrėžimas, šiuo atveju mąstymas, gali būti jam ir abejingas, vadinasi, ji buvo apskritai reflektavimas; dėl to jis, aišku, ir sukuria tik refleksinius apibrėžimus, jeigu iš viso jis ką nors sukuria (pavyzdžiui, priešingumo vaizdinį, kurio paprasta esmė pridengiama įvairiausiomis ugningomis arabeskomis).

Kai dėl jo kaip kūrinio *turinio,* tai mes matėme, kad jis niekur nesukuria šio turinio, šių konkrečių savybių, pavyzdžiui, savo mąstymo, savo uolumo ir t. t., o tik duoda refleksinį šio turinio kaip kūrinio apibrėžimą, tik vaizdinį, kad šios konkrečios savybės yra jo kūriniai. Visas savo savybes jis turi iš anksto, o iš kur jos atsirado, jam nesvarbu. Taigi jam nėra reikalo jas ugdyti, pavyzdžiui, mokytis šokti, kad būtų galima tapti savo kojų ponu, arba lavinti savo mintį medžiaga, kurią ne kiekvienas turi ir kuri ne kiekvienam yra prieinama, kad būtų galima tapti savo mąstymo savininku; jam taip pat nėra reikalo galvoti apie visuomeninius santykius, nuo kurių tikrovėje priklauso, kiek individas gali išsivystyti.

Iš tikrųjų Štirneris tik išsivaduoja nuo vienos savybės, pasitelkdamas kitą (t. y. išsivaduoja nuo likusių savo savybių pajungimo šiai „kitai"). Tačiau faktiškai, kaip jau esame parodę, jis nuo jos išsivaduoja tik ta sąlyga, jeigu ne tik ši savybė yra laisvai išsivysčiusi ir nėra likusi paprastas gabumas, [bet ir visuomeniniai santykiai leido jam tolygiai išvystyti *visą* savybių *visumą* — būtent darbo pasidalijimo dėka — ir jeigu jie dėl to įgalino jį daugiausia realizuoti vieną vienintelę aistrą, pavyzdžiui, aistrą rašyti knygas. Iš viso beprasmiška manyti, kaip kad mano šventasis Maksas, jog galima patenkinti vieną kurią nors aistrą, atskirai nuo visų kitų, kad galima ją patenkinti], nepatenkinant kartu *savęs,* viso gyvo individo. Jeigu ši aistra įgauna abstraktų, izoliuotą pobūdį, jeigu ji mano atžvilgiu tampa tam tikra svetima jėga, jeigu tuo būdu individo patenkinimas tampa vienašališkas vienos vienintelės aistros patenkinimas,— tatai priklauso visai ne nuo sąmonės arba „geros valios" ir juo labiau ne nuo to, kad stokotų refleksijos apie savybės sąvoką, kaip kad vaizduojasi šventasis Maksas.

Tai priklauso ne nuo *sąmonės,* o nuo *būties,* ne nuo mąstymo, o nuo gyvenimo; tai priklauso nuo individo empirinio išsivystymo ir jo gyvenimo pasireiškimo, kurie savo ruožtu priklauso nuo visuo-

meninių santykių. Jeigu aplinkybės, kuriomis šis individas gyvena, leidžia jam tik vienašališkai ugdyti kurią nors vieną savybę visų kitų savybių nenaudai, jeigu jos duoda jam medžiagos ir laiko tik vienai šiai savybei išugdyti, tai šio individo išsivystymas ir tebus vienašališkas, sužalotas. Čia nepadės joks moralinis mokymas. O tas būdas, kokiu vystysis ši viena, daugiausia kultivuojama savybė, savo ruožtu priklauso, iš vienos pusės, nuo medžiagos, kuri teikiama jos vystymuisi, o iš antros — nuo laipsnio ir būdo, kuriuo yra užgniaužiamos visos kitos savybės. Kaip tik todėl, kad, pavyzdžiui, mąstymas yra šio konkretaus individo mąstymas, jis yra *jo* mąstymas, kurį apsprendžia jo individualybė ir tos sąlygos, kuriomis jis gyvena; taigi mąstančiam individui visai nėra reikalo ilgai reflektuoti apie mąstymą kaip tokį, norint paskelbti savo mąstymą savo paties mąstymu, savo nuosavybe,— jis iš pat pradžios yra jo paties, savitai apibrėžtas mąstymas, ir kaip tik šis jo savitumas [tapo šventajam Maksui šios savybės „priešybe", savitumu, kuris yra tik *„savyje"*]. Pavyzdžiui, mąstymas individo, kurio gyvenimas apima didelę įvairios veiklos ir įvairių praktinių santykių su pasauliu sritį, taigi yra įvairiapusiškas gyvenimas,— tokio individo mąstymas yra toks pat universalus, kaip ir kiekvienas kitas jo gyvenimo pasireiškimas. Todėl jis nesustingsta kaip abstraktus mąstymas ir nėra reikalingas sudėtingų refleksijos triukų, kai individas pereina nuo mąstymo prie kokio nors kito gyvenimo pasireiškimo. Jis visada nuo pat pradžios yra individo vientiso gyvenimo momentas, kuris pagal *reikalą* čia išnyksta, čia vėl ima reikštis.

Kitaip yra įspraustam į siaurus rėmus Berlyno mokytojui arba rašytojui, kurio veikla apsiriboja sunkiu darbu, iš vienos pusės, ir mėgavimusi mintimi — iš antros, kurio pasaulis prasideda nuo Moabito, o baigiasi Kepeniku ir yra sandariai užsklęstas už Hamburgo vartų[100], kurio santykius su šiuo pasauliu skurdi jo padėtis gyvenime yra apribojusi minimumu. Aišku, tokiam individui, kai jis jaučia minties poreikį, mąstymas neišvengiamai pasidaro toks pat abstraktus, kaip ir pats šis individas bei jo gyvenimas, jis tampa jam, neturinčiam jokio atsparumo, inertiška jėga, kurios veikla įgalina individą akimirkai išsivaduoti iš jo „biauraus pasaulio", akimirką patirti malonumą. Tokiam individui tas nedaugelis likusių potraukių, kurie atsiranda ne tiek iš bendravimo su išoriniu pasauliu, kiek iš žmogaus kūno sandaros, pasireiškia tik *reperkusiniais impulsais,* t. y. jie, ribotai besivystydami, pasidaro tokie pat vienašališki ir brutalūs, kaip ir jo mąstymas, pasirodo tik dideliais laiko tarpais, skatinami nepaprastai išaugusio vyraujančio potraukio (remiami betarpiškų fizinių priežasčių, [pavyzdžiui, pilvo spazmų), pasireiškia audringai bei smurtingai, šiurkščiai išstumdami paprastą, įgimtą potraukį, ir galiausiai dėl to dar labiau padidėja jų valdžia mąstymui. Savaime suprantama, kad mokykliška pamokomoji mintis ir mokykliškai pamokomai reflektuoja bei gudragalviškai samprotauja apie šį empirinį faktą. Tačiau paprastas pareiškimas, kad Štirneris apskritai „kuria" savo savybes, nepaaiškina net jų vystymosi tam tikra kryptimi]. Ar šios savybės ugdomos universaliai ar vietiniu mas-

tu, ar jos įveikia vietinį ribotumą ar lieka jo nelaisvėje, tai priklauso ne nuo Štirnerio, bet nuo pasaulinio bendravimo ir nuo jo bei vietovės, kurioje jis gyvena, dalyvavimo tame bendravime. Palankiomis sąlygomis atskirus asmenis įgalina išsivaduoti iš jų vietinio ribotumo anaiptol ne tai, kad individai reflektuodami vaizduojasi, jog jie yra panaikinę arba ketina panaikinti savo vietinį ribotumą, o tik tas faktas, kad jie savo empirinėje tikrovėje ir dėl empirinių poreikių yra pasiekę tokią būklę, kai turi kurti pasaulinį bendravimą*.

Vienintelis dalykas, kurį mūsų šventasis pasiekia, varginančiai reflektuodamas apie savo savybes ir aistras, yra tas, kad šia savo nesiliaujančia kazuistika ir plušėjimu apie jas jis apnuodija mėgavimąsi jomis ir jų tenkinimą.

Šventasis Maksas kuria, kaip jau buvo pasakyta, tik save kaip kūrinį, t. y. jis apsiriboja tuo, kad pritaiko sau šią kūrinio kategoriją. [Jo kaip kūrėjo veiklą sudaro tai, kad jis žiūri į save kaip į kūrinį, ir šio savęs suskaldymo į kūrėją ir kūrinį, kaip savo paties produkto, jis netgi nesirūpina vėl panaikinti. Skilimas į „susijusį su esme" ir „nesusijusį su esme" pasidaro jam permanentiniu gyvenimo procesu, vadinasi — tuščia regimybe, t. y. jo paties gyvenimas egzistuoja tik „grynoje" refleksijoje, net netapdamas tikrąja būtimi; kadangi ši pastaroji visą laiką yra už jo ir jo refleksijos, tai veltui jis stengiasi vaizduoti refleksiją esant susijusią su esme.

„Bet kadangi šis priešas" (būtent tikrasis egoistas kaip kūrinys)] „kuria save pralaimėdamas, kadangi sąmonė, fiksuodamasi jame, užuot išsivadavusi nuo jo, nuolat sustoja ties juo ir nuolat mato save suteptą ir kadangi šis jo siekimo turinys kartu yra žemiausias, tai mes matome tik savimi ir savo mažais darbais" (t. y. neveiklumu) „apribotą ir savyje *besiknaisiojančią*, tokią pat *nelaimingą*, kaip ir *skurdžią* asmenybę" (Hegelis).

Tai, ką mes lig šiol esame pasakę apie Sančos skilimą į kūrėją ir kūrinį, pagaliau jis pats dabar išreiškia logine forma: kūrėjas ir kūrinys virsta prileidžiančiuoju Aš ir prileidžiamuoju Aš, resp.** (kadangi jo [savojo Aš] prielaida yra *teigimas)* teigiančiuoju Aš ir teigiamuoju Aš:

„Aš savo ruožtu remiuosi tam tikra prielaida, nes Aš *prileidžiu* Save; tačiau Mano prielaida nesiekia savo tobulybės" (veikiau šventasis Maksas siekia ją pažeminti), „o tėra Man mėgavimosi ir mitybos objektas" (pavydėtinas mėgavimasis!). „Aš mintu vien Savo prielaida ir esu tik tiek, kiek ją ryju. Bet *todėl*" (didysis „todėl"!) „nurodytoji prielaida visai nėra prielaida; *nes kadangi*" (didysis „nes kadangi"!) „Aš esu Vienintelis" (reikia suprasti: tikrasis, su savimi sutariantis egoistas), „tai Aš nieko nežinau apie teigiančiojo ir teigiamojo Aš" („netobulo" ir „tobulo" Aš arba Žmogaus) „dvejopumą" — reikia suprasti: mano Aš tobulumas tėra tai, kad aš kiekvieną akimirką suvokiu save kaip netobulą Aš, kaip kūrinį,— „*tačiau*" (visų didžiausias „tačiau"!) „tai, kad Aš ryju Save, tereiškia, kad Aš esu". (Reikia suprasti: Ta aplinkybė, kad Aš esu, čia tereiškia, kad aš vaizduotėje

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Šventasis Maksas vienoje vėlesnėje, pasaulietinėje vietoje pripažįsta, kad Aš gauna iš pasaulio (Fichtės) „impulsą". Kad komunistai nori paimti savo kontrolėn šį „impulsą", kuris (jei nepasitenkinama tuščia fraze), tiesa, tampa labai sudėtingas ir įvairiai apibrėžtas „impulsas",— tai, žinoma, šventajam Maksui yra perdaug drąsi mintis, kad jis galėtų prie jos sustoti". *Red.*

** — respective — atitinkamai. *Red.*

ryju savo turimą prielaidos kategoriją.) „Aš neprileidžiu Savęs, nes kiekvieną akimirką Aš dar tik apskritai teigiu arba kuriu Save" (t. y. teigiu ir kuriu kaip prileistąjį, teigiamąjį arba sukurtąjį), „ir Aš esu tik todėl, kad Aš esu ne prileistasis, o teigiamasis" (reikia suprasti: ir esu tik todėl, kad Aš esu prileistas, jau prieš man teigiant), „ir teigiamasis vėl tik tuo momentu, kai Aš teigiu Save, t. y. Aš esu kūrėjas ir kūrinys viename asmenyje".

Štirneris yra „teigiamas vyras", nes jis visuomet yra Aš, kuris yra teigiamas, o jo Aš yra *„taip pat* ir vyras" (Vigandas, p. 183). *„Todėl"* jis yra teigiamas vyras; *„nes kadangi"* jo aistros niekuomet neskatina jo ekscesams, *„tai"* jis yra tai, ką biurgeriai vadina teigiamu vyru, *„tačiau"* ta aplinkybė, kad jis yra teigiamas vyras, „tereiškia", kad jis visuomet veda savo paties kitimų ir lūžių apskaitą.

Tai, kas lig šiol — šįkart, paskui Štirnerį, kalbant Hegelio žodžiais — tebuvo „mums", būtent visa kūrybinė jo veikla, neturinti jokio kito turinio, be bendrų refleksinių apibrėžimų, dabar tai „teigiama" paties Štirnerio. Šventojo Makso kova prieš *„Esmę"* būtent čia pasiekia savo „galutinį tikslą", nes jis patį save sutapatina su esme ir net su grynai spekuliatyvine esme. [Kūrėjo ir kūrinio santykis virsta *savęs prileidimo* atskleidimu, t. y. Štirneris paverčia visai „bejėgišku" ir painiu supratimu tai, ką Hegelis „mokyme apie esmę" sako dėl refleksijos. Iš tikrųjų, kadangi šventasis Maksas ištraukia *vieną* savo refleksijos momentą, būtent teigiančiąją refleksiją, tai jo fantazijos tampa „negatyviomis", nes jis — kad atskirtų save kaip teigiantįjį nuo savęs kaip teigiamojo — paverčia save ir pan. „savęs prileidimu", o refleksiją — mistine kūrėjo ir kūrinio priešybe.] Tarp kita ko, reikia pastebėti, kad Hegelis nagrinėja šiame „Logikos" skyriuje „kūrybinio Nieko" „machinacijas", o tuo ir paaiškinama, kodėl šventasis Maksas jau 8 puslapyje turėjo „teigti" save kaip šį „kūrybinį Nieką".

Dabar mes „epizodiškai įterpsime" keletą vietų iš to, kaip Hegelis aiškina savęs prileidimą, kad galėtume jas sulyginti su šventojo Makso aiškinimu. Bet kadangi Hegelis rašo ne taip padrikai ir „kaip pakliuvo", kaip mūsiškis Jacques le bonhomme, mes privalome surinkti šias vietas iš įvairių „Logikos" puslapių, kad galėtume suderinti jas su didžiąja Sančos teze.

„Esmė prileidžia pačią save, ir šios prielaidos panaikinimas yra ji pati. Kadangi ji yra savęs atstūmimas nuo savęs arba abejingumas sau, neigiamas santykis su savimi, tai ji tuo būdu priešpastato save pačiai sau... teigimas neturi prielaidos... kita teigia tik pati esmė... Taigi refleksija tėra neigiamas pačios savęs pradas. Kaip prileidžiančioji, ji tėra teigiančioji refleksija. Vadinasi, jos esmė yra būti pačia savimi ir ne pačia savimi tam tikroje vienybėje" („kartu kūrėju ir kūriniu") (Hegelio „Logika", II, p. 5, 16, 17, 18, 22).

Turint galvoje Štirnerio „mąstymo virtuoziškumą", galima būtų tikėtis, kad jis imsis tolesnių Hegelio „Logikos" tyrinėjimų. Tačiau jis nuo to protingai susilaikė. Priešingu atveju jis būtų pamatęs, kad jis, kaip vien „teigiamasis" Aš, kaip kūrinys, t. y. kiek jis turi *esamąją būtį,* tėra *tariamasis* Aš, o *„esmė", kūrėjas* jis yra tik tiek, kiek jis *ne*egzistuoja, o tik vaizduojasi save. Mes jau matėme ir dar paskiau pamatysime, kad visos jo savybės, visa jo veikla ir visas

jo požiūris į pasaulį yra tuščia regimybė, kurią jis susikuria, yra ne kas kita, kaip „žongliravimas ant objektyvybės lyno". Jo Aš visuomet yra nebylus, paslėptas „Aš", paslėptas jo įsivaizduojame kaip *esmė Aš*.

Kadangi tikrasis egoistas savo kūrybinėje veikloje tėra spekuliatyvinės refleksijos arba grynosios esmės parafrazė, tai, „pasak mito", „natūralaus dauginimosi keliu" ir atsiranda tai, kas paaiškėjo jau nagrinėjant tikrojo egoisto „sunkias gyvenimo kovas",— būtent, kad jo „kūriniai" apsiriboja paprasčiausiais refleksiniais apibrėžimais, [kaip tapatybė, skirtumas, lygybė, nelygybė, priešingumas ir pan.,— refleksiniais apibrėžimais, kuriuos jis mėgina išsiaiškinti savuoju „Aš", „kurio garsas yra pasiekęs patį Kelną". Apie jo *prielaidų neturintį* Aš mes kuria proga dar „kai ką išgirsime".] Tarp kita ko, žr. „Vienintelį".

Kaip *Sančos* istorijos konstrukcijoje vėlesnis istorinis reiškinys paverčiamas, sekant Hegelio metodu, priežastimi, ankstesnio reiškinio kūrėju, taip su savimi sutariančiam egoistui šios dienos Štirneris virsta vakar dienos Štirnerio kūrėju, nors, kalbant jo kalba, šios dienos Štirneris yra vakar dienos Štirnerio kūrinys. Tiesą sakant, refleksija visa tai apverčia aukštyn kojomis, ir refleksijoje vakar dienos Štirneris yra šios dienos Štirnerio kūrinys kaip refleksijos produktas, kaip vaizdinys,— visai taip pat, kaip refleksijos ribojami išorinio pasaulio santykiai yra Štirneriui jo refleksijos *kūriniai.*

P. 216: „*Ieškokite* „savęs išsižadėjime" ne laisvės, kuri kaip tik ir atskiria Jus nuo pačių Savęs, o *ieškokite* Savęs" (t. y. ieškokite Savęs pačių savęs išsižadėjime), „*tapkite egoistais,* tegu kiekvienas Jūsų tampa *visagalis* Aš!"

Po viso to, kas buvo anksčiau išdėstyta, mes neturime stebėtis, kai vėliau šventasis Maksas vėl į šią tezę žiūri kaip kūrėjas bei nesutaikinamiausias priešas ir „suveda" savo kilnų moralinį postulatą: „Tegu kiekvienas tampa *visagalis* Aš!" į tai, kad ir šiaip kiekvienas daro, ką jis gali, o jis gali tai, ką jis daro, ir, aišku, tuo pačiu jis yra šventajam Maksui „visagalis".— Beje, ką tik pateiktame teiginyje yra sukoncentruota visa su savimi sutariančio egoisto beprasmybė. Pirma iškeliamas moralinis ieškojimo priesakas, būtent savęs ieškojimo priesakas. Tai išreiškiama tuo būdu, kad žmogus turi pasidaryti kažkuo, kuo jis dar nėra, būtent egoistu, o šis egoistas apibrėžiamas kaip „visagalis Aš", kuriame savotiška galia yra iš tikros galios virtusi Aš, visagalybe, fantastiniu galios supratimu. Taigi ieškoti savęs — reiškia tapti kažkuo kitu, negu esi, būtent tapti *visagaliu,* t. y. niekuo, negalimu dalyku, fantasmagorija.

Dabar jau esame nuėję taip toli, jog galime atskleisti vieną giliausių Vienintelio paslapčių ir kartu išspręsti problemą, kuri jau seniai laiko civilizuotąjį pasaulį baimingai įsitempusį.

Kas yra Šeliga? Pradedant nuo kritinio „Literatur-Zeitung" pasirodymo (žr. „Šventąją šeimą" ir t. t.), to klauste klausia kiekvienas, kuris sekė vokiečių filosofijos vystymąsi. Kas yra Šeliga? Visi

klausia, visi nepatikliai klausosi, girdedami barbariškai skambant šį vardą,— bet niekas neatsako.

Kas yra Šeliga? Šventasis Maksas duoda mums šios „visų paslapčių paslapties" raktą.

Šeliga, tai — Štirneris kaip kūrinys; Štirneris, tai — Šeliga kaip kūrėjas. Štirneris — tai „Knygos" personažas „Aš", Šeliga — tai jos „Tu". Todėl Štirneris kaip kūrėjas laiko savo kūrinį — Šeligą savo „nesutaikinamiausiu priešu". Kai tik Šeliga nori pasidaryti Štirnerio atžvilgiu savarankiškas,— nelaimingą mėginimą šia kryptimi jis padarė leidinyje „Norddeutsche Blätter",— šventasis Maksas vėl „suima" jį „į save"; toks eksperimentas, nukreiptas prieš šį Šeligos mėginimą, yra padarytas Vigando „Apologetinio komentaro" 176—179 puslapiuose. Tačiau kūrėjo kova prieš kūrinį, Štirnerio — prieš Šeligą tėra tariamoji kova: [dabar Šeliga nukreipia prieš savo kūrėją paties šio kūrėjo frazes — pavyzdžiui, teigimą, „kad kūnas kaip toks, kūnas savaime yra minčių nebuvimas" (Vigandas, p. 148). Kaip matėme, čia šventasis Maksas turėjo galvoje tik gryną mėsą — kūną prieš jam susiformuojant, ir šiuo atveju jis apibrėžė kūną kaip „kita minties atžvilgiu", kaip ne-mintį ir ne-mąstymą,] taigi kaip minčių nebuvimą; o vėliau kitoje vietoje jis tiesiai pasisako, kad *tik* minčių nebuvimas (kaip anksčiau *tik* mėsa, taigi abi sąvokos sutapatinamos) išgelbsti jį nuo minčių (p. 196).— Kur kas įtikinamesnį šio paslaptingo sąryšio įrodymą pateikia Vigandas. Mes jau matėme „Knygos" 7 puslapyje, kad „Aš", t. y. Štirneris, yra „Vienintelis". „Komentaro" 153 puslapyje jis dabar kreipiasi į savąjį „Tu": *„Tu"*... esi *„frazės turinys"*, būtent „Vienintelio" turinys, ir tame pačiame puslapyje sakoma: „Tai, kad *jis pats, Šeliga, yra frazės turinys,* jis išleidžia iš akių". „Vienintelis" yra frazė, kaip žodis į žodį sako šventasis Maksas. Kaip *„Aš"*, t. y. paimtas kaip *kūrėjas,* jis yra *frazės savininkas;* šis yra *šventasis Maksas.* Kaip *„Tu"*, t. y. paimtas kaip *kūrinys,* jis yra *frazės turinys;* šis yra *Šeliga,* kaip mums ką tik buvo pasakyta. Šeliga kaip kūrinys pasireiškia kaip pasiaukojantis egoistas, kaip išsigimęs Don Kichotas; Štirneris kaip kūrėjas pasireiškia kaip egoistas paprasta prasme, kaip šventasis Sanča Pansa.

Taigi čia pasirodo kita kūrėjo ir kūrinio priešingumo pusė, ir kiekviena iš abiejų pusių turi savo priešingumą pati savyje. Sanča Pansa — Štirneris, egoistas paprasta prasme, čia įveikia Don Kichotą — Šeligą, pasiaukojantį ir iliuzinį egoistą, nugali jį būtent *kaip* Don Kichotą savo tikėjimu pasauliniu Šventojo viešpatavimu. [Apskritai kas gi buvo Štirnerio egoistas paprasta prasme, jei ne Sanča Pansa, kas buvo jo pasiaukojantis egoistas — jei ne Don Kichotas, o jų savitarpio santykis ligšioline jo forma — jei ne Sančos Pansos — Štirnerio santykis su Don Kichotu — Šeliga? Dabar kaip Sanča Pansa Štirneris priklauso sau kaip Sanča, tik norėdamas įtikinti Šeligą kaip Don Kichotą, kad jis pralenkia jį donkichotiškumu, ir sutinkamai su šiuo vaidmeniu, kaip iš anksto duotas visuotinis donkichotiškumas, nesiima jokių priemonių prieš buvusio savo pono donkichotiškumą (šiam donkichotiškumui jis prisiekia kaip ištikimiausias tarnas)], šiuo atveju parodydamas Servanteso jau aprašytą klastingumą. Todėl

savo turinio esme jis yra praktiško smulkaus biurgerio gynėjas, bet jis kovoja prieš smulkųjį biurgerį atitinkančią sąmonę, kuri galiausiai suvedama į idealizuojamas smulkaus biurgerio pažiūras apie jam nepasiekiamą buržuaziją.

Taigi dabar Don Kichotas kaip Šeliga stojo tarnauti savo buvusiam ginklanešiui.

Kiekviename puslapyje Sanča parodo, kad jis, ir iš naujo „pasikeitęs", išlaikė savo senuosius įpročius. „Rijimas" ir „ėdimas" vis tebėra svarbiausios jo savybės, „įgimtas baugumas" dar tiek jį tebevaldo, kad ir Prūsijos karalius, ir kunigaikštis Henrikas LXXII virsta jo akyse „kinų bogdichanu" arba „sultonu", ir jis drįsta kalbėti tik apie „v.......* rūmus"; kaip ir anksčiau, jis be paliovos barsto aplink save patarles ir posakėlius iš savo kelionės krepšelio, vis tebebijo „šmėklų" ir net pareiškia, kad jos vienos tėra baisios; vienintelis skirtumas tas, kad Sančą, kol jis nebuvo šventas, apgaudinėdavo mužikai smuklėje, o dabar, kai jis tapo šventas, jis tolydžio apgaudinėja pats save.

Bet grįžkime prie Šeligos. Kas nėra seniai atradęs, kad Šeliga pridėjo pirštą prie visų „frazių", kurias šventasis Sanča yra įdėjęs į lūpas savajam „Tu"? Ir ne vien šio „Tu" frazėse, bet ir tose frazėse, kuriomis Šeliga pasireiškia kaip kūrėjas, taigi kaip *Štirneris*, visuomet galima aptikti Šeligos pėdsakus. Bet kadangi Šeliga yra kūrinys, tai „Šventojoje šeimoje" jis tegalėjo pasireikšti vien kaip *„paslaptis"*. Atskleisti šią paslaptį teįstengė Štirneris kaip kūrėjas. Tiesa, mes spėjome, kad pagrindas čia yra kažkoks didis, šventas įvykis. Ir mes nesuklydome. Vienintelis įvykis yra tikrai nematytas ir negirdėtas, jis netgi pranoksta nuotykį su vėjo malūnais dvidešimtajame Servanteso perskyrime.

3. Jono Teologo apreiškimas, arba „Naujosios išminties logika"

Pradžioje buvo žodis, logos. Jame buvo gyvybė, ir ta gyvybė buvo žmonių šviesa. Šviesa šviečia tamsybėje, bet tamsybė jos *neapėmė*. Buvo tikroji šviesa, ji buvo pasaulyje, ir pasaulis nepažino jos. Jis atėjo į *savo nuosavybę*, ir savieji jo nepriėmė. O tiems, kurie jį priėmė, [tikintiems į Vienintelio vardą, jis suteikė galią būti savininkais. Bet kas yra kada nors matęs Vienintelį?

Dabar panagrinėkime šią „pasaulio šviesą" „Naujosios išminties logikoje", nes šventasis Sanča nepasitenkina savo ankstesniais sunaikinimais.

Savaime suprantama, kad mūsų „vienintelio" autoriaus genialumo pagrindas yra nuostabi eilė asmeninių pranašumų, kurie sudaro jo ypatingą mąstymo virtuoziškumą. Kadangi] visi šie pranašumai jau buvo plačiai parodyti anksčiau, tai čia pakaks pateikti trumpą svarbiausių jo pranašumų sąrašą: nevalyvumas mąstant — painumas — nenuoseklumas — neslepiamas bejėgiškumas — begaliniai kartojimai — nuolatinis prieštaravimas pačiam sau — nepalyginami paly-

* — vokiečių. *Red.*

ginimai — mėginimai įbauginti skaitytoją — sistemingas svetimų minčių prievartavimas, naudojant svertais žodelius „Tu", „Kažkoks", „Kažkas" ir t. t. ir nepaprastai piktnaudžiaujant jungtukais „Nes", „Dėl to", „Todėl", „Kadangi", „Taigi", „Tačiau" ir t. t.— nemokšiškumas — gremėzdiški užtikrinimai — iškilmingas lengvapėdiškumas — revoliucinės frazės ir romios mintys — švebeldžiavimas — pompastiškas vulgarumas ir koketavimas pigiu nešvankumu — pasiuntinio Nantės[101] pavertimas absoliučia sąvoka — priklausomybė nuo Hegelio tradicijų ir nuvalkiotų Berlyno frazių — žodžiu, skystas elgetų srėbalas (per ištisus 491 puslapį), paruoštas pagal Ramfordo receptą. Šiame elgetų srėbale plaukioja tarytum kaulai daugybė *perėjimų*, kurių keletą pavyzdėlių mes čia pateiksime, norėdami viešai pralinksminti vokiečių publiką, kuri šiaip tokia prislėgta:

„Argi mes negalėtume — bet juk — kartais pritariama — Tačiau galima — To tikrumui... reikalinga ypač tai, kad dažnai... minima — ir tai vadinasi — Dabar, baigdami pasakysime, turėtų būti aišku — tuo tarpu — čia, tarp kitko, galima pagalvoti — jeigu ne — arba jei, pavyzdžiui, nebūtų — toliau tai veda... prie to, jog... nesunku — Tam tikru požiūriu samprotaujama maždaug taip,— pvz., ir t. t." ir pan., ir „tai lieka" visokiausiuose „pakitimuose".

Jau čia pat mes galime nurodyti [vieną loginį triuką, apie kurį negalima pasakyti, ar jis kyla iš išgarbinto Sančos dorumo ar iš jo minčių nedorumo. Šio triuko esmė yra ištraukti iš kokio nors vaizdinio arba sąvokos, turinčios daugelį aiškiai susiformavusių pusių, *vieną* pusę kaip lig šiol vienintelę ir vieningą, primesti ją sąvokai kaip jos *vienintelį apibrėžtumą* ir po to iškelti prieš ją bet kurią kitą pusę nauju pavadinimu kaip kažką originalaus. Taip buvo pasielgta, kaip vėliau pamatysime, su laisvės ir savitumo sąvokomis].

Tarp kategorijų, kilusių ne tiek iš Sančos asmenybės, kiek iš visuotinio sąmyšio, kuris šiuo metu yra apėmęs vokiečių teoretikus, pirmąją vietą užima — *menkutis skyrimas*, menkystės užbaigimas. Kadangi mūsų šventasis visą laiką tūpčioja apie „skausmingiausius" priešingumus, kaip atskirybė ir bendrybė, privatus interesas ir visuotinis interesas, paprastas egoizmas ir pasiaukojimas ir t. t., tai pagaliau prieinama prie menkiausių abiejų pusių savitarpio nuolaidų ir sandėrių, kurie vėl yra pagrįsti subtiliausiais skyrimais; pastarųjų sambūvis išreiškiamas žodelyčiais *„taip pat"*, o jų vėlesnis išskyrimas — skurdžiu žodelyčiu *„kiek"*. Pavyzdžiui, tokie menkučiai skyrimai yra šie: kokiu būdu žmonės *išnaudoja* vienas kitą, tačiau nė vienas to nedaro *kito nenaudai;* tam tikri dalykai man gali būti *savybingi* arba *įskiepyti* — ir su tuo susijusi konstrukcija tam tikro *žmogiško* darbo ir tam tikro *vienintelio* darbo, egzistuojančių vienas šalia kito; tai, kas būtina *žmogaus* gyvenimui, ir tai, kas būtina *vieninteliam* gyvenimui; tai, kas priklauso grynajai asmenybei, ir tai, kas iš esmės yra atsitiktinis dalykas,— tam atskirti šventasis Maksas, savo požiūriu, neturi visai jokio kriterijaus; tai, kas priklauso prie individo *skarmalų*, ir tai, kas priklauso prie jo *odos*; tai, nuo ko jis *išsivaduoja* neigdamas, ir tai, ką jis *pasisavina;* ar jis aukoja vien savo laisvę ar vien savo savitumą, o pastaruoju atveju jis taip pat aukoja, bet tik *tiek, kiek* jis iš tikrųjų nieko neaukoja; bendra-

vimas su kitu — kaip varžtai ir kaip asmeninis santykis. Vieni šių skyrimų yra absoliučiai menki, kiti netenka, bent Sančai, bet kurios prasmės ir turinio. Šių menkučių skyrimų viršūne galima laikyti skyrimą tarp to, kad *pasaulį* yra *sukūręs* individas, ir tarp *impulso*, kurį jis gauna iš pasaulio. Jei, pavyzdžiui, čia jis geriau įsigilintų į šį impulsą, atsižvelgdamas į visą poveikių, kuriuos šis impulsas jam daro, apimtį ir įvairumą, [jis pagaliau rastų prieštaravimą tame, kad jis taip pat *aklai priklauso* nuo pasaulio, kaip ir egoistiškai ideologiškai jį *kuria*. (Žiūrėk: „Mano pasitenkinimas".) Tuomet jis negretintų savųjų *„taip pat"* ir *„tiek"* arba „žmogiško" darbo ir „vienintelio" darbo, vienas dalykas nesigrumtų su kitu, vienas neužpultų iš užpakalio kito, ir jam nereikėtų keisti patį save *„su savimi sutariančiu* egoistu"; o mes žinome, kad šio pastarojo nereikėjo keisti,] nes jau iš pat pradžios jis buvo išeities taškas.

Ši skyrimų menkystė pereina per visą „Knygą", ji yra pagrindinis ir kitų loginių triukų svertas ir ypač aiškiai pasireiškia tiek pat savimi patenkinta, kiek ir juokingai pigia moraline kazuistika. Antai pavyzdžiais mums paaiškinama: kada tikrasis egoistas turi teisę meluoti ir kada jis šios teisės neturi; kiek apgauti svetimą pasitikėjimą yra „niekintina" ir kiek tai nėra niekintina; kiek imperatorius Sigizmundas ir Prancūzijos karalius Pranciškus I turėjo teisę sulaužyti savo priesaiką ir kiek toks jų poelgis buvo „gėdingas",— ir kitos tokios pat subtilios istorinės iliustracijos. Šių kruopščių skyrimų ir kazuistinių klausimėlių fone ypač yra ryškus mūsiškio Sančos abejingumas. Jam viskas yra vienoda, ir jis atmeta visus tikruosius praktinius ir mintinius skirtumus. Apskritai jau dabar mes galime pasakyti, kad jo sugebėjimas skirti anaiptol neprilygsta jo sugebėjimui neskirti, visas kates daryti pilkas Šventojo naktį ir bet kurį daiktą paversti kuo tik nori,— tai menas, kurio adekvatinė išraiška yra *priedėlis*.

Apkabinki, Sanča, savo „asiliuką", čia tu vėl jį suradai! Jis linksmai atšuoliuoja pas tave, pamiršęs spyrius, kuriais tu jį vaišinai, ir skardžiu balsu sveikina tave. Atsiklaupki priešais jį, apkabinki jo kaklą ir įvykdyk savo pašaukimą, kurį tau yra skyręs Servantesas XXX perskyrime.

Priedėlis — tai šventojo Sančos asiliukas, loginis ir istorinis jo lokomotyvas, varomoji „Knygos" jėga, trumpiausiai ir paprasčiausiai išreikšta. Norint paversti vieną pažiūrą kita arba įrodyti dviejų visai skirtingų dalykų tapatumą, surandamos kelios tarpinės grandys, kurios iš dalies savo prasme, iš dalies savo etimologine sudėtimi ir iš dalies vien savo skambėjimu tinka nustatyti tariamam sąryšiui tarp abiejų pagrindinių pažiūrų. Po to šios grandys pridedamos kaip priedėlis prie pirmosios pažiūros, ir būtent taip, kad vis labiau nutolstama nuo išeities taško ir vis labiau priartėjama prie norimos vietos. Kai priedėlių grandinė jau yra taip paruošta, kad ją galima be pavojaus uždaryti, tuomet baigiamoji pažiūra, panaudojant brūkšnį, taip pat pridedama kaip priedėlis — ir triukas baigtas. Tai be galo patogus būdas kontrabanda pratempti mintis, ir jis tuo veiksmingesnis, kuo labiau jis tarnauja svarbiausių samprotavimų svertu.

Sėkmingai padarius šį triuką keletą kartų iš eilės, galima, einant šventojo Sančos pėdomis, išmesti vieną po kitos tarpines grandis ir pagaliau pakeisti visą priedėlių grandinę keletu būtiniausių kablelių.

Dabar priedėlį galima, kaip jau anksčiau esame matę, ir apsukti ir tuo būdu prieiti prie naujų, sudėtingesnių triukų ir dar įstabesnių rezultatų. Ten pat mes matėme, kad priedėlis yra matematikoje žinomos begalinės eilės loginė forma.

Šventasis Sanča panaudoja priedėlį dvejopai: pirma, grynai logiškai, kanonizuodamas pasaulį,— čia šis kanonizavimas padeda jam paversti bet kurį pasaulietinį dalyką „Šventybe", ir, antra, istoriškai, nagrinėdamas įvairių epochų sąryšį ir jas apibendrindamas,— čia kiekviena istorinė pakopa yra suvedama į vieną vienintelį žodį, ir galiausiai gaunamas rezultatas, kad, pasiekę paskutinę istorinės eilės grandį, mes nė per plauką nesame pasistūmėję toliau už pirmąją grandį, ir pagaliau visoms šios eilės epochoms yra pritaikoma viena vienintelė abstrakti kategorija, tokia kaip idealizmas, priklausomybė nuo minčių ir t. t. O jei istorinei priedėlių eilei reikia suteikti pažangos regimybę, tai pasiekiama tuo būdu, kad baigiamoji frazė suprantama kaip eilės pirmosios epochos užbaigimas, o tarpinės grandys — kaip kylančios vystymosi pakopos, vedančios į paskutinę, baigiamąją frazę.

Greta priedėlių eina *sinonimika,* kurią šventasis Sanča eksploatuoja įvairiais būdais. Jei du žodžiai yra susiję etimologiškai arba bent skamba vienodai, tai jie laikomi solidariai atsakingais vienas už kitą, o jeigu vienas žodis turi įvairias reikšmes, tai jis pagal reikalą vartojamas čia viena, čia kita reikšme, ir šventasis Sanča apsimeta, kad jis kalba apie vieną dalyką, turėdamas galvoje įvairius jo „lūžius". Specialią sinonimikos šaką dar sudaro *vertimas,* kai koks nors prancūzų arba lotynų kalbos posakis papildomas vokiečių kalbos posakiu, kuris pirmąjį išreiškia tik pusiau ir kartu turi dar visai kitokias reikšmes,— pavyzdžiui, kaip matėme anksčiau, žodis „respektieren" verčiamas: „jausti gilią pagarbą ir baimę" ir t. t. Taip pat prisiminkime žodžius Staat, Status, Stand, Notstand ir t. t. Skirsnyje apie komunizmą mes jau turėjome progos susipažinti su gausiais tokio dviprasmiškų posakių vartojimo pavyzdžiais. Čia išnagrinėkime trumpai dar vieną etimologinės sinonimikos pavyzdį.

„Žodis „*Gesellschaft*"* yra kilęs iš žodžio „*Sal*". Jei salėje *(Saal)* yra daug žmonių, tai *salė* padaro tai, kad jie yra visuomenėje. Jie *yra* visuomenėje ir sudaro daugiausia *saloninę visuomenę,* kalbėdamiesi įprastinėmis *saloninėmis frazėmis.* O ten, kur mes turime tikrąjį *bendravimą,* jį reikia laikyti nepriklausomu nuo visuomenės" (p. 286).

Kadangi „žodis „Gesellschaft" yra kilęs iš „Sal"" (tarp kita ko — tai netiesa, nes *pirminės* visų žodžių šaknys yra *veiksmažodžiai),* tai „Sal" turi sutapti su „Saal". Tačiau „Sal" senovės aukštutinių vokiečių tarme reiškia *pastatą;* Kisello, Geselle, iš kurio yra kilusi

---

* — visuomenė, draugija. *Red.*

Gesellschaft, reiškia *namiškį*, taigi „Saal" čia paimta visai savavališkai. Bet tai nesvarbu; „Saal" čia pat paverčiama „Salon", lyg tarp senovės aukštutinių vokiečių „Sal" ir naujųjų laikų prancūzų „salon" nebūtų maždaug tūkstančio metų ir tiek ir tiek mylių atstumo. Taip visuomenė virto salonine visuomene, kurioje, pagal miesčionišką vokiečių supratimą, bendraujama tik frazėmis ir nėra jokio tikro bendravimo.— Beje, šventajam Maksui juk tėra svarbu paversti visuomenę „Šventybe", ir jis galėtų tai padaryti kur kas trumpesniu keliu, jeigu jis kiek giliau susipažintų su etimologija ir dirstelėtų į bet kurį kamieninių žodžių žodyną. Koks jam būtų buvęs radinys, jeigu jis ten būtų atradęs etimologinį žodžių „Gesellschaft" ir „selig"* sąryšį; Gesellschaft — selig — heilig — das Heilige**,— kas gali būti paprasčiau?

Jei etimologinė „Štirnerio" sinonimika yra teisinga, tai komunistai ieško tikrosios grafystės, grafystės kaip šventybės. Kaip Gesellschaft yra kilusi iš Sal, pastatas, taip Graf (gotų garâvjo) — iš gotų râvo, namas. Sal, pastatas = Râvo, namas, taigi Gesellschaft = Grafschaft***. Abiejų žodžių priešdėliai ir priesagos yra vienodi, kamieniniai skiemenys turi vienodą reikšmę, taigi šventoji komunistų visuomenė ir yra šventoji grafystė, grafystė kaip Šventybė,— kas gali būti paprasčiau? Šventasis Sanča tai nujautė, įžvelgdamas komunizme lenų sistemos, t. y. grafysčių sistemos užbaigimą.

Sinonimiką mūsų šventasis vartoja, iš vienos pusės, empiriniams santykiams pakeisti spekuliatyviniais: žodį, vartojamą tiek praktiniame gyvenime, tiek ir filosofinėje spekuliacijoje, jis vartoja jo spekuliatyvine reikšme, pasako keletą frazių apie šią spekuliatyvinę reikšmę ir po to mano, kad tuo jis sukritikavo ir tuos realius santykius, kurie taip pat pažymimi šiuo žodžiu. Taip jis elgiasi su žodžiu *„spekuliacija"*. 406 puslapyje „spekuliacija" iš dviejų pusių „pasireiškia" kaip *viena* esmė, įgaunanti „dvejopą pasireiškimą",— o, Šeliga! Jis šėlsta prieš *filosofinę* spekuliaciją ir mano, kad tuo yra susidorojęs ir su *komercine* spekuliacija, apie kurią jis ničnieko nežino.— Iš antros pusės, tą pačią sinonimiką jis, slaptas smulkusis buržua, vartoja buržuaziniams santykiams (žiūrėk, kas anksčiau pasakyta skirsnyje „Komunizmas" apie kalbos sąryšį su buržuaziniais santykiais) paversti asmeniniais, individualiniais santykiais, kurių negalima paliesti, kartu nepaliečiant individo individualybės, „savitumo" ir „vieninteliškumo". Taip, pavyzdžiui, Sanča panaudoja etimologinį Geld**** ir Geltung*****, Vermögen****** ir vermögen******* sąryšį ir t. t.

Sinonimika, sujungta su priedėliu, sudaro svarbiausią svertą jo *apgavikiškų triukų*, kuriuos mes jau daugybę kartų esame demaska-

---

* — palaimintas, šventas. *Red.*

** — visuomenė, palaimintas, šventas, šventybė. *Red.*

*** — visuomenė = grafystė. *Red.*

**** — pinigų. *Red.*

***** — reikšmės. *Red.*

****** — turto. *Red.*

******* — sugebėti, įstengti, pajėgti. *Red.*

vę. Norėdami parodyti pavyzdžiu, koks lengvas yra šis menas, ir mes padarysime tokį triuką à la Sanča.

*Wechsel** kaip *kitimas* yra reiškinio dėsnis [Gesetz], sako Hegelis. *Iš čia* — galėtų tęsti „Štirneris"— atsiranda toks reiškinys, kaip įstatymo [Gesetzes] prieš suklastotus *vekselius* griežtumas; aukščiau reiškinio iškylantis dėsnis, dėsnis kaip toks, šventasis dėsnis, dėsnis kaip kažkas šventa, kaip Šventybė — štai prieš ką čia nusidedama ir štai už ką turi būti atkeršyta, pritaikant bausmę. Arba kitaip: *Wechsel* jo „dvejopu pasireiškimu", kaip vekselis (lettre de change) ir kaip kitimas (changement), veda į *Verfall*** (échéance ir décadence). Beje, *smukimas* kaip *kitimo* išdava pastebimas istorijoje kaip Romos imperijos, feodalizmo, Vokietijos imperijos ir Napoleono viešpatavimo žlugimas. „Perėjimas nuo" šių didžiulių *istorinių krizių* „prie" dabartinių *prekybos krizių* „yra nesunkus", ir tuo taip pat paaiškinama, kodėl šias prekybos krizes visuomet sąlygoja *vekselių termino pasibaigimas.*

Arba jis taip pat galėtų — kaip yra padaręs su „turtu" ir „pinigais"— pateisinti „vekselį" etimologiškai ir „tam tikru požiūriu maždaug taip samprotauti": be kita ko, komunistai nori panaikinti *vekselį* (lettre de change). Bet argi *kitimas* (changement) kaip tik nėra didžiausias malonumas pasaulyje? Taigi jie nori negyvo, nejudamo, *Kinijos* — tai reiškia: šiuolaikinis kinas ir yra komunistas. „Iš čia" komunistų tirados prieš *Wechsel*briefe*** ir Wechsler****. Tartum kiekvienas laiškas nėra *Wechsel*brief — laiškas, konstatuojantis tam tikrą pakitimą, ir tartum kiekvienas žmogus nėra *Wechselnder******, *Wechsler*******!

Norėdamas suteikti savo konstrukcijos ir savo loginių triukų paprastumui didelio įvairumo regimybę, šventasis Sanča pasitelkė *epizodą*. Retkarčiais jis *„epizodiškai"* įterpia kokią nors vietą, kuri priklauso kitai knygos daliai arba ir visai galėtų būti išleista, ir tuo būdu nutraukia ir šiaipjau sutraukytą vadinamojo savo dėstymo giją. Tada naiviai pareiškiama, kad „Mums" „neina kaip iš rago", ir tai po daugelio pakartojimų sukelia tam tikrą skaitytojo nejautrumą visokiam, net didžiausiam padrikumui. Skaitydamas „Knygą", prie visko pripranti ir galiausiai neprieštaraudamas sutinki ištverti net blogiausia. Beje, patys šie epizodai, [kaip ir reikėjo tikėtis iš šventojo Sančos, tėra tariami: jie yra jau šimtus kartų pavartotų frazių pakartojimas kitais pavadinimais.

Šventajam Maksui tuo būdu pasireiškus savo asmeninėmis savybėmis, o paskiau atskleidus save savuosiuose skyrimuose, sinonimikoje ir epizoduose kaip *„regimybę"* ir kaip *„esmę"*, mes prieiname prie tikrojo logikos apvainikavimo ir užbaigimo, prie *„sąvokos"*.

Sąvoka yra „Aš" (žiūrėk Hegelio „Logiką", 3 dalis), logika kaip Aš. Tai yra grynas Aš santykis su pasauliu, santykis, atpalaiduotas

* — kitimas; vekselis. *Red.*
** — termino pasibaigimą; smukimą. *Red.*
*** — paskolos lakštus. *Red.*
**** — pinigų keitėjus. *Red.*
***** — kintantis. *Red.*
****** — permainingas, nepastovus žmogus. *Red.*

nuo visų jam egzistuojančių realių santykių; tai yra formulė visoms lygtims, kuriomis šventasis vyras išreiškia kasdieniškas sąvokas. Jau anksčiau mes atskleidėme,] kaip Sanča, taikydamas šią formulę, veltui „stengiasi" išsiaiškinti, pasitelkęs visokiausių dalykų, tik įvairius grynai refleksinius apibrėžimus, tokius kaip tapatumas, priešingumas ir t. t.

Pradėsime išsyk nuo kokio nors konkretaus pavyzdžio, kad ir nuo „Aš" ir tautos santykio.

Aš esu ne tauta
Tauta = Ne-Aš
Aš = Ne-tauta.

Taigi Aš esu tautos neigimas, tauta yra Manyje panaikinta.

Antroji lygtis gali būti išreikšta ir tokia šalutine lygtimi:

Tautos-Aš nėra

arba:

Tautos Aš yra Mano Aš Niekas.

Taigi visas menas yra 1) tai, kad neiginys, kuris pradžioje buvo jungtyje, pirma prijungiamas prie subjekto, o paskiau — prie predikato, ir 2) kad neiginys, žodelis „ne", suprantamas pagal reikalą kaip nevienodumo, skirtumo, priešingumo ir tiesioginio panaikinimo išraiška. Šiame pavyzdyje jis suprantamas kaip absoliutus panaikinimas, kaip visiškas paneigimas; mes pamatysime, kad — priklausomai nuo to, ko šią akimirką šventajam Maksui reikia,— žodelis „ne" vartojamas ir kitomis reikšmėmis. Tuo būdu tautologinis sprendimas, kad Aš esu ne tauta, virsta nauju grandioziniu atradimu, kad Aš esu tautos panaikinimas.

Nurodytoms lygtims net nereikėjo, kad šventasis Sanča turėtų kokį nors supratimą apie tautą; jam pakako žinoti, kad Aš ir tauta yra „visai skirtingi visiškai skirtingų daiktų pavadinimai"; pakako to, kad šiuose dviejuose žodžiuose [Ich ir Volk] nėra nė vienos bendros raidės. Norint dabar, egoistinės logikos požiūriu, toliau spekuliatyviai mąstyti apie tautą, pakanka prikergti prie tautos ir prie „Aš" iš išorės, iš kasdieninio patyrimo, bet kurį trivialų apibrėžimą, ir medžiaga naujoms lygtims jau bus paruošta. Kartu sudaroma regimybė, kad įvairūs apibrėžimai yra įvairiai kritikuojami. Tuo būdu ir bus dabar spekuliatyviai postringaujama apie laisvę, laimę ir turtingumą:

Pagrindinės lygtys: tauta = Ne-Aš.
Lygtis Nr. 1: Tautos laisvė = Ne-Mano laisvė.
Tautos laisvė = Mano ne-laisvė.
Tautos laisvė = Mano nelaisvė.

(Tai galima apversti ir aukštyn kojomis, tuomet gausime didį teiginį: Mano nelaisvė = vergovė yra tautos laisvė.)

Lygtis Nr. 2: Tautos laimė = Ne-Mano laimė.
Tautos laimė = Mano ne-laimė.
Tautos laimė = Mano nelaimė.

(Apvertus aukštyn kojomis: Mano nelaimė, mano skurdas yra tautos laimė.)

Lygtis Nr. 3: Tautos turtingumas = Ne-Mano turtingumas.
Tautos turtingumas = Mano ne-turtingumas.
Tautos turtingumas = Mano neturtingumas.

(Apvertus aukštyn kojomis: Mano neturtingumas yra tautos turtingumas.) Tai galima tęsti ad libitum*, taip pat pritaikyti ir kitiems apibrėžimams.

Šioms lygtims sudaryti, be bendriausio žinojimo tų vaizdinių, kuriuos Štirneris gali sujungti į vieną junginį su žodžiu „tauta", dar tereikia žinoti, koks teigiamas posakis tinka gautam neigiamos formos rezultatui, pavyzdžiui, „neturtingumas" [Armut] tinka „ne-turtingumui", ir t. t. Vadinasi, kad būtų galima šiuo būdu daryti nepaprastai stebinančius atradimus, visai pakanka mokėti kalbą taip, kaip ją išmokstama kasdieniniame gyvenime.

Taigi visas menas čia yra tas, kad Ne-Mano turtingumas, Ne-Mano laimė, Ne-Mano laisvė paverčiami Mano ne-turtingumu, Mano ne-laime, Mano ne-laisve. „Ne", kuris pirmojoje lygtyje yra visuotinis neigimas, išreiškiantis visas galimas nevienodumo formas,— pavyzdžiui, jis gali tereikšti, kad tai yra Mūsų bendras, o ne Mano išimtinis turtingumas,— šis „ne" [virsta antrojoje lygtyje Mano turtingumo, Mano laimės ir t. t. neigimu ir priskiria Man ne-laimę, nelaimę, vergovę. Jeigu Man yra neigiamas tam tikras turtingumas,— pavyzdžiui, tautos turtingumas, bet jokiu būdu ne turtingumas apskritai,— tai, Sančos nuomone, reiškia, kad Man turi būti priskirtas neturtingumas. Ir tai čia pasiekiama tuo būdu, kad Mano ne-laisvė taip pat išreiškiama teigiama forma, taigi ji paverčiama Mano „Nelaisve". Bet juk Mano ne-laisvė dar gali reikšti šimtus kitų dalykų — pavyzdžiui, mano „nelaisvę", ne-laisvę nuo mano kūno ir t. t.].

Mes ką tik rėmėmės antrąja lygtimi: Tauta = Ne-Aš. Bet mes galėtume išeities tašku imti ir trečią lygtį: Aš = Ne-tauta, ir tuomet pagal nurodytą būdą, pavyzdžiui, pritaikant turtingumui, galiausiai išeitų, kad „Mano turtingumas yra tautos neturtingumas". Tačiau šiuo atveju šventasis Sanča pasielgtų kitaip, jis iš viso panaikintų turtinius tautos santykius ir pačią tautą ir po to prieitų tokią išvadą: Mano turtingumas yra ne tik tautos turtingumo, bet ir pačios tautos panaikinimas. Taigi čia ir išryškėja, kaip savavaliavo šventasis Sanča, kai jis ir ne-turtingumą pavertė neturtingumu. Šiuos įvairius metodus mūsų šventasis naudoja pakaitomis, o neiginį vartoja čia viena, čia kita reikšme. Kokia dėl to pasidaro painiava, „iš karto mato" net ir „tas, kuris nėra skaitęs Štirnerio knygos" (Vigandas, p. 191).

Visai taip pat „veikia" „Aš" ir prieš valstybę.

Aš esu ne valstybė.
Valstybė = Ne-Aš.
Aš = Valstybės „Ne".
Valstybės Niekas = Aš.

Arba kitais žodžiais: Aš esu „kūrybinis Niekas", kuriame valstybė yra išnykusi.

Šią paprastą melodiją galima padainuoti bet kuria tema.

---

* — kiek nori. *Red.*

Visos šios lygtys yra pagrįstos didžiu teiginiu: Aš nesu Ne-Aš. Šis Ne-Aš pavadinamas įvairiais vardais, kurie, iš vienos pusės, gali būti grynai loginiai pavadinimai, pavyzdžiui, būtis savyje, kitabūtis, o iš antros — konkrečių vaizdinių, tokių kaip tauta, valstybė ir t. t., pavadinimai. Bet tuo galima sukurti minties vystymo regimybę: remiantis šiais pavadinimais ir lygtimi arba priedėlių eile, vėl pamažu galima juos suvesti į Ne-Aš, kuriuo jie buvo iš pat pradžių pagrįsti. Kadangi šiuo būdu įvedami realūs santykiai pasireiškia tik kaip įvairios Ne-Aš modifikacijos — ir skirtingos tik savo pavadinimu,— tai apie pačius šiuos realius santykius galima visai nekalbėti. Tai yra juo komiškiau, [kad realūs santykiai yra pačių individų santykiai, ir kas juos skelbia Ne-Aš santykiais], tas teįrodo, kad jis nieko apie juos nežino. Šis metodas taip supaprastina dalyką, kad net „didžiulė dauguma, kurią sudaro ribotos iš prigimties galvos", gali išmokti šio triuko daugiausia per dešimt minučių. Tai kartu mums duoda kriterijų šventojo Sančos „vieninteliškumui".

Ne-Aš, stovintį priešais mano Aš, šventasis Sanča toliau apibrėžia ta prasme, kad jis yra *tai, kas svetima* mano Aš, kad jis yra Svetimybė. „Todėl" Ne-Aš ir Aš santykis yra susvetimėjimo santykis. Mes ką tik davėme loginę formulę, kuriuo būdu šventasis Sanča vaizduoja bet kurį objektą arba bet kurį santykį kaip svetimą manajam Aš, kaip mano Aš susvetimėjimą; o iš antros pusės, šventasis Sanča, kaip pamatysime, ir vėl gali bet kurį objektą arba santykį pavaizduoti kaip mano Aš sukurtą *ir jam priklausantį*. Iš pradžios nepaisydami jam būdingos savivalės bet kurį santykį vaizduoti arba nevaizduoti (nes anksčiau pateiktos lygtys tinka viskam) kaip susvetimėjimo santykį, mes jau čia matome, [kad jam terūpi visus tikruosius santykius, taip pat ir tikruosius individus iš anksto paskelbti esant susvetimėjusius (tuo tarpu dar tebevartojant šį filosofinį posakį), paversti juos visai abstrakčia susvetimėjimo fraze. Reiškia, vietoj uždavinio — atvaizduoti tikruosius individus, tikrai susvetimėjusius ir gyvenančius empirinėmis šio susvetimėjimo sąlygomis — mes čia turime reikalą vis su tuo pačiu metodu: užuot atskleidus visų grynai empirinių santykių vystymąsi, pakišama tuščia mintis apie susvetimėjimą, apie Svetimybę, Šventybę. Paskutinė ir aukščiausia susvetimėjimo *kategorijos*] (ir vėl reflektyvaus apibrėžimo, kurį galima suprasti kaip priešingumą, skirtumą, netapatumą ir t. t.) pakišimo išraiška yra ta, kad „Svetimybė" vėl paverčiama „*Šventybe*", susvetimėjimas paverčiamas Aš santykiu su bet kuriuo daiktu kaip su Šventybe. Mes verčiau išaiškinsime čia naudojamą loginį procesą, panagrinėję šventojo Sančos santykį su Šventybe, nes tai yra vyraujanti formulė, ir prabėgomis pastebėsime, kad „Svetimybė" taip pat yra suprantama ir kaip „*Esamybė*" (per appos.*), kaip tai, kas yra be Manęs, kas yra nepriklausomai nuo Manęs (per appos.), kas yra savarankiška Mano nesavarankiškumo dėka,— taigi visa, kas egzistuoja nepriklausomai nuo šventojo Sančos, pavyzdžiui, Bloksbergą[102], jis gali atvaizduoti kaip Šventybę.

* — panaudojus priedėlį. *Red.*

Kadangi Šventa yra kažkas svetima, tai visa svetima yra paverčiama Šventybe; kadangi visa Šventa yra varžtai, pančiai, tai visi varžtai, visi pančiai paverčiami Šventybe. Tuo būdu šventasis Sanča jau yra laimėjęs tai, kad visa svetima tampa jam vien *regimybe*, vien *vaizdiniu*, nuo kurio jis lengvai išsivaduoja, tiesiog protestuodamas prieš jį ir pareikšdamas, kad jis šio vaizdinio neturi. Čia išeina visai tas pat, ką mes matėme, turėdami reikalą su egoistu, nesutariančiu su savimi: žmonės turi pakeisti tik savo sąmonę, ir viskas pasaulyje bus all right*.

Tai, ką mes išdėstėme, parodė, kaip visus tikruosius santykius šventasis Sanča kritikuoja, vien paskelbdamas juos „Šventybe", ir kaip jis kovoja prieš juos, vien kovodamas prieš savo šventą vaizdinį apie juos. Šis paprastas triukas — paversti visa Šventybe — jam pavyko, kaip jau anksčiau esame smulkiai išsiaiškinę, todėl, kad Jacques le bonhomme patikėjo filosofijos iliuzijomis, ideologinę, spekuliatyvinę tikrovės išraišką, atskirtą nuo jos empirinės bazės, priėmė kaip pačią tikrovę [visai taip pat ir smulkiųjų biurgerių iliuzijas apie buržuaziją priėmė kaip „šventą" buržuazijos „esmę"] ir todėl galėjo manyti, jog turi reikalą vien su mintimis ir vaizdiniais. Taip pat lengvai ir žmonės virto jam „šventais"; atskyrus jų mintis nuo jų pačių ir nuo jų empirinių santykių, galima buvo paskelbti žmones paprastais šių minčių indais, ir tuo būdu, pavyzdžiui, iš buržua buvo sukurtas šventasis liberalas.

Teigiamas [galiausiai tikinčio Sančos] santykis su [Šventybe (šį santykį jis vadina *pagarba)* taip pat figūruoja „meilės" vardu. „Meile" vadinama pagarbi pažiūra į „Žmogų",] Šventybę, idealą, aukštesnę būtybę, arba atitinkamas žmogiškas, šventas, idealus, esminis santykis. Vadinasi, tai, kas dar išreiškiama kaip esamoji *Šventybės* būtis, pavyzdžiui, valstybė, kalėjimai, kankinimas, policija, gyvenimas ir t. t., Sanča taip pat gali laikyti „kitu" *„meilės"* „pavyzdžiu". Ši naujoji nomenklatūra įgalina jį rašyti naujus skyrius apie tai, ką jis jau yra paneigęs Šventybės ir pagarbos vardu. Tai yra sena istorija apie piemenaitės Toralbos jos šventuoju pavidalu ožkas. Ir kaip kitados, šios istorijos padedamas, jis vedžiojo už nosies savo poną, taip dabar visoje knygoje jis vedžioja už nosies pats save ir publiką, tačiau neįstengdamas nutraukti savo istorijos taip pat sąmojingai, kaip yra daręs anais laikais, kai jis dar buvo paprastas ginklanešys. Apskritai po to, kai Sanča buvo kanonizuotas, jis neteko viso savo įgimto sąmojaus.

Pirmasis sunkumas, matyt, atsiranda dėl to, kad ši Šventybė labai įvairi savyje, taigi, ir kritikuojant kokią nors konkrečią šventenybę, reikėtų nekreipti dėmesio į jos šventumą ir kritikuoti patį konkretų jos turinį. Šventasis Sanča aplenkia šią povandeninę uolą tuo būdu, kad visa, kas yra konkretu, jis pateikia tik kaip vieną Šventybės *„pavyzdį"*; kaip kad ir Hegelio „Logikoje" yra nesvarbu, ar „būčiai sau" paaiškinti pateikiamas atomas ar asmenybė, o traukos pavyzdžiu — saulės sistema, magnetizmas ar lytinė meilė. Taigi jei „Knyga" knibždėte knibžda *pavyzdžių*, tai anaiptol ne atsitiktinis dalykas;

* — gerai. *Red.*

jo pagrindas yra giliausioji „Knygoje" naudojamo minčių vystymo metodo esmė. Tai yra „vienintelė" šventojo Sančos galimybė sukurti turinio regimybę; tokio reiškinio pirmavaizdį jau pateikė Servantesas, kurio Sanča taip pat nuolat kalba pavyzdžiais. Todėl Sanča ir gali pasakyti: „Kitas Šventybės" (nesuinteresuotumo) „pavyzdys yra darbas". Jis galėtų tęsti: kitas pavyzdys yra valstybė, dar kitas — šeima, dar kitas — žemės renta, dar kitas — šv. Jokūbas (Saint-Jacques le bonhomme*), dar kitas — šventoji Uršulė su jos vienuolika tūkstančių mergelių. Tiesa, visi šie dalykai, jo supratimu, turi tą bendrą bruožą, kad jie yra „Šventybė". Tačiau kartu jie yra visai skirtingi dalykai, ir būtent tai sudaro jų apibrėžtumą. [Kai apie juos kalbama jų apibrėžtumo požiūriu, tai kalbama apie juos tik tiek, kiek jie nėra „Šventybė".

Darbas nėra žemės renta, o žemės renta nėra valstybė, taigi reikia nustatyti, kas yra valstybė, žemės renta, darbas be įsivaizduojamo jų šventumo, ir šventasis Maksas griebiasi tokio metodo: jis dedasi kalbąs apie valstybę, darbą ir t. t., bet vėliau „valstybę apskritai" apibūdina kaip tam tikros idėjos — meilės, būties vienas kitam, esamybės, valdžios atskiriems asmenims — ir, panaudodamas brūkšnį,— „Šventybės" tikrovę; bet tai jis galėjo pasakyti pačioje pradžioje. Arba apie darbą sakoma, kad jis laikomas gyvenimo uždaviniu, pašaukimu, paskirtimi — „Šventybe".] Vadinasi, valstybė ir darbas tėra paskelbiami jau iš anksto tuo pat būdu paruošta ypatinga Šventybės *rūšimi*, ir po to ši *ypatinga* Šventybė vėl išnyksta *visuotinėje* „Šventybėje"; žinoma, visa tai galima padaryti, ir nieko nepasakius apie darbą ir valstybę. Tą patį gromulą dabar galima vis iš naujo gromuliuoti kiekviena patogia proga, ir visa, kas neva yra kritikos objektas, mūsų Sančai tėra dingstis abstrakčioms idėjoms ir subjektais paverstiems predikatams (jie yra ne kas kita, kaip surūšiuota Šventybė, kurios visada turima pakankama atsarga) paskelbti tuo, kuo jie buvo pripažinti jau pačioje pradžioje, t. y. *Šventybe*. Jis iš tikrųjų visiems daiktams yra suteikęs jų išsamią, klasikinę išraišką, pasakydamas apie juos, kad jie yra „kitas Šventybės pavyzdys". Apibrėžimai, patekę jam iš nuogirdų ir neva susiję su turiniu, yra visai nereikalingi, ir, smulkiau juos panagrinėjus, tikrai pasirodo, kad jie neduoda jokio apibrėžimo, jokio turinio, o tėra nemokšiškos banalybės. Šį pigų „mąstymo virtuoziškumą", kuris pajėgus susidoroti su bet kokiu objektu dar prieš jį pažinęs, aišku, kiekvienas gali įsisavinti net ne per dešimt, kaip kad sakėme anksčiau, o per kokias penkias minutes. Šventasis Sanča grasina mums „Komentare" *„traktatais"* apie Fojerbachą, apie socializmą, civilinę visuomenę, ir viena tik Šventybė težino, dar apie ką. Mes jau iš anksto galime šiuos traktatus paprasčiausiai išreikšti tokiu būdu:

Pirmasis traktatas: Kitas Šventybės pavyzdys yra *Fojerbachas.*

Antrasis traktatas: Kitas Šventybės pavyzdys yra *socializmas.*

Trečiasis traktatas: Kitas Šventybės pavyzdys yra *civilinė visuomenė.*

---

* — šventasis Jokūbas, prasčiokas. *Red.*

Ketvirtasis traktatas: Kitas Šventybės pavyzdys yra „traktatas", kupinas Štirnerio dvasios.

Ir t. t. in infinitum*.

Antroji povandeninė uola, į kurią, kiek pagalvojęs, šventasis Sanča būtinai turėjo sudužti, yra jo paties tvirtinimas, kad kiekvienas individas yra visiškai skirtingas nuo visų kitų, kad jis yra vienintelis. Kadangi kiekvienas individas yra visai kitoks, negu kitas individas, tai daiktas, kuris vienam individui yra svetimas, šventas, jokiu būdu neturi būti ir net *negali* būti toks ir kitam individui. Ir bendras pavadinimas, kaip valstybė, religija, dorovė ir t. t., neturi mūsų klaidinti, nes šie pavadinimai tėra abstrakcijos, kilusios iš tikro atskirų individų požiūrio, ir šie objektai dėl visai skirtingo vienintelių individų požiūrio į juos tampa kiekvienam iš šių individų *vieninteliais* objektais, taigi visai skirtingais objektais, turinčiais tik bendrą pavadinimą. Vadinasi, šventasis Sanča geriausiu atveju tegalėtų pasakyti: valstybė, religija ir t. t. Man, šventajam Sančai, yra Svetimybė, Šventybė. Tačiau vietoj to jie turėjo jam virsti absoliučia Šventybe, Šventybe visiems individams, nes kaip gi kitaip jis būtų galėjęs sufabrikuoti savo konstruotą Aš, savąjį su savimi sutariantį egoistą ir t. t., kaip apskritai jis būtų galėjęs parašyti visą savo „Knygą"? Kad Sanča iš viso nesirūpina padaryti kiekvieną „Vienintelį" savo paties „vieninteliškumo" matu, kad jis taiko savo paties „vieninteliškumą" kaip matą, kaip moralinę normą visiems kitiems individams, įsprausdamas juos, kaip ir pridera tikram moralistui, į savąją Prokrusto lovą,— tai, beje, matyti jau iš jo nuomonės apie visų užmirštą šviesaus atminimo Klopštoką. Pastarajam jis sako moralinį pamokymą — „žiūrėti į religiją visiškai *savaip*", ir tuomet Klopštokas pasiektų ne *savitą religiją,*— tokia turėtų būti teisinga išvada (išvada, kurią „Štirneris" pats daro gausybę kartų, pavyzdžiui, kalbėdamas apie pinigus), o „religijos sunykimą ir prarijimą" (p. 85), t. y. visuotinį, o ne savitą, vienintelį rezultatą. Tartum Klopštokas iš tiesų nebūtų priėjęs prie „religijos sunykimo ir prarijimo", ir dargi prie visiškai savito, vienintelio sunykimo, kokį štai šis vienintelis Klopštokas ir tegalėjo „pateikti",— prie sunykimo, kurio vieninteliškumą „Štirneris" galėtų suvokti jau vien iš daugybės nevykusių pamėgdžiojimų. Pasirodo, Klopštoko pažiūra į religiją nebuvo „savita", nors ji buvo visai savotiška, kaip tik tokia, kuri ir padarė Klopštoką Klopštoku. Matote, Klopštoko pažiūra į religiją būtų buvusi „savita" tik ta sąlyga, jeigu jis į ją būtų žiūrėjęs ne kaip Klopštokas, o kaip šiuolaikinis vokiečių filosofas.

„Egoistas paprasta prasme", kuris nėra toks nuolankus, kaip Šeliga, ir kuris jau anksčiau kėlė visokius prieštaravimus, čia daro mūsų šventajam tokį priekaištą: čia, tikrajame pasaulyje, aš rūpinuosi — ir tai aš puikiai žinau, rien pour la gloire**,— tik savo naudą ir daugiau niekuo. Be to, man dar malonu galvoti ir apie naudą danguje, apie savo nemirtingumą. Tad nejaugi aš turiu paaukoti šį egoistinį supratimą dėl vienos tik su savimi sutariančio egoizmo

* — be galo. *Red.*

** — nė kiek nesigirdamas. *Red.*

sąmonės, kuri man neduoda nė skatiko? Filosofai man sako: tai nežmogiška. Kas man rūpi? Argi aš ne žmogus? Argi nėra žmogiška visa, ką aš darau, jau vien dėl to, kad aš tai darau, be to, argi man ne vis tiek, „kokioje skiltyje pateikia" mano veiksmus „kiti"? Juk tu, Sanča, taip pat esi filosofas, nors ir subankrutavęs, ir jau dėl savo filosofijos Tu negali tikėtis piniginio kredito, o dėl savo subankrutavimo — idėjinio kredito.— Tu man sakai, kad aš nežiūriu į religiją savaip. Vadinasi, Tu man sakai tą pat, ką ir kiti filosofai, tačiau Tau, kaip paprastai, tai visai neturi prasmės, nes Tu vadini „savitu" tai, ką jie vadina „žmogišku". Kitaip argi Tu galėtum kalbėti apie kokį nors kitą savitumą, be Savo paties savitumo, argi Tu galėtum vėl paversti savo požiūrį visuotiniu? Ir aš, jei nori, žiūriu į religiją savaip kritiškai. Pirma, aš visai nesidrovėsiu čia pat ją paaukoti, jei tik ji panorės kliudyti mano komercijoje; toliau, varant savo biznį, man naudinga turėti religingo žmogaus vardą (kaip mano proletarui yra naudinga, jeigu jis bent danguje valgys pyragą, kurį aš valgau čia); ir pagaliau aš paverčiu dangų savo nuosavybe. Jis yra une propriété ajoutée à la propriété*, nors jau Monteskjė, visai kitoks žmogus, negu Tu, mėgino mane įtikinti, kad dangus — tai une terreur ajoutée à la terreur**. Kaip aš žiūriu į dangų, taip į jį nežiūri niekas kitas, ir dėl šio vienintelio santykio, į kurį aš su juo suėjau, jis yra vienintelis objektas, vienintelis dangus. Vadinasi, tu kritikuoji geriausiu atveju Savo vaizdinį apie mano dangų, o ne mano dangų. Jau nekalbant apie nemirtingumą! Tu čia pasidarai tiesiog juokingas. Aš išsižadu savo egoizmo,— teigi Tu, įsiteikdamas filosofams,— nes įamžinu jį ir skelbiu niekingais ir bereikšmiais gamtos ir mąstymo dėsnius, kai tik jie nori primesti mano būčiai paskirtį, kurią ne aš pats esu sukūręs ir kuri man labai nemaloni,— būtent mirtį. Tu vadini nemirtingumą „biauriu stabilumu"— lyg aš negalėčiau be paliovos „judriai" gyventi, kol šiame ar aname pasaulyje gerai sekasi prekyba ir aš galiu lobti iš kitų dalykų, nei Tavo „Knyga". Ir kas gali būti „stabilesnis" už mirtį, kuri prieš mano valią nutraukia mano judėjimą ir panardina mane į visuotinybę, į gamtą, į giminę, į — Šventybę? O valstybė, įstatymas, policija! Tegu tai ir yra svetimos jėgos vienam ar kitam „Aš"; bet aš juk žinau, jog tai mano paties jėgos. Bet, jei nori,— ir čia buržua, šįkart maloningai linktelėjęs galva, vėl atsisuka nugara į mūsų šventąjį,— ir toliau šėlk prieš religiją, dangų, dievą ir pan. Juk aš žinau, kad visame, kas mane domina,— privatinė nuosavybė, vertė, kaina, pinigai, pirkimas ir pardavimas — Tu visuomet įžiūri „sava".

Mes ką tik matėme, kokie skirtingi yra įvairūs individai. Bet kiekvienas individas dar yra skirtingas ir savyje. Todėl šventasis Sanča, reflektuodamas apie save kaip apie kurios nors vienos savo savybės turėtoją, t. y. suvokdamas, *apibrėždamas* save kaip „Aš", turintį vieną šių apibrėžtumų, gali apibrėžti kitų savybių objektą ir pačias šias kitas savybes kaip Svetimybę, Šventybę; ir taip jis gali elgtis iš eilės su visomis savo savybėmis. Pavyzdžiui, tai, kas yra

* — nuosavybė, pridėta prie nuosavybės. *Red.*

** — bauginimas, pridėtas prie bauginimo. *Red.*

objektas jo kūnui, yra Šventa jo dvasiai, arba tai, kas yra objektas jo poilsio poreikiui, yra Šventa jo judėjimo poreikiui. Šiuo triuku ir yra pagrįstas jo anksčiau aprašytas kiekvieno veikimo ir neveikimo virtimas savęs išsižadėjimu. Beje, jo Aš yra ne *tikras* Aš, o tik anksčiau pateiktų lygčių Aš, tas pats Aš, kuris formaliojoje logikoje, mokyme apie sprendimus figūruoja kaip *Kajus*.

„Kitas pavyzdys", būtent bendresnis pasaulio kanonizavimo pavyzdys, yra praktinių kolizijų, t. y. kolizijų tarp individų ir praktinių jų gyvenimo sąlygų pavertimas idealiomis kolizijomis, t. y. kolizijomis tarp šių individų ir tų vaizdinių, kuriuos jie susidaro arba įsikala į galvą. Šis triukas taip pat yra labai paprastas. Kaip šventasis Sanča jau anksčiau paversdavo individų mintis savarankiškomis būtybėmis, taip čia jis idealųjį tikrų kolizijų atsispindėjimą atskiria nuo pačių šių kolizijų ir suteikia jam savarankišką egzistavimą. Tikrieji prieštaravimai, kurių sąlygomis individas gyvena, paverčiami prieštaravimais tarp individo ir jo vaizdinio arba — kaip šventasis Sanča pasakoja tai paprasčiau — prieštaravimais tarp individo ir vaizdinio *kaip tokio*, Šventybės. Taip jis įsigudrina paversti tikrą koliziją, jos idealiojo atvaizdo pirmavaizdį, šios ideologinės regimybės išdava. Tuo būdu jis pasiekia tokį rezultatą, kad neva *kalbama* ne apie praktinį praktinės kolizijos panaikinimą, o tik apie *atsisakymą nuo šios kolizijos vaizdinio;* šiam atsisakymui jis, kaip tikras moralistas, atkakliai ragina žmones.

Tuo būdu, šventajam Sančai pavertus visus prieštaravimus ir kolizijas, kurių sąlygomis individas gyvena, šio individo prieštaravimais ir kolizijomis su kokiu nors vienu jo vaizdiniu, pasidariusiu nepriklausomu nuo jo ir pajungusiu jį sau, taigi ir „lengvai" pavirstančiu į vaizdinį *kaip tokį,* šventą vaizdinį, Šventybę,— individui telieka viena: nusidėti prieš šventąją dvasią, abstrahuotis nuo šio vaizdinio ir Šventybę paskelbti šmėkla. Ši loginė apgavystė — tai, kad individas apgauna pats save,— yra mūsų šventajam viena svarbiausių egoisto pastangų. Tačiau kiekvienas supras, kaip lengva šiuo būdu, remiantis egoistiniu požiūriu, visus vykstančius istorinius konfliktus ir judėjimus paskelbti antraeiliais, visai nieko apie juos nežinant,— tam tereikia išpešti keletą frazių, paprastai vartojamų tokiais atvejais, paversti jas nurodytu būdu „Šventybe", pavaizduoti individus kaip šios Šventybės pajungtus ir po to pasirodyti žmogumi, kuris nekenčia „Šventybės kaip tokios".

Tolesnė šio loginio triuko šaka ir ypač mėgiamas mūsų šventojo manevras yra naudojimas tokių žodžių, kaip paskirtis, pašaukimas, uždavinys ir t. t.; tai jam nepaprastai palengvina paversti Šventybe viską, ką tik nori. Iš tikrųjų, vykdydamas pašaukimą, paskirtį, uždavinį ir t. t., individas yra savo paties vaizdinyje kitoks, negu jis yra tikrovėje,— ten jis yra Svetimybės, taigi ir Šventybės įsikūnijimas; ir savo vaizdinį apie tai, kas jis turi būti, jis iškelia prieš savo tikrąją būtį kaip tai, kas Teisėta, Idealu, Šventa. Tuo būdu šventasis Sanča gali, kai jam to reikia, viską paversti Šventybe, panaudodamas tokią „priedėlių" eilę: paskirti save kuriam nors tikslui, t. y. pasirinkti sau kokią nors paskirtį (šiam žodžiui galima teikti

kokį nori turinį), pasirinkti sau paskirtį *kaip tokią*, pasirinkti sau šventą paskirtį, pasirinkti sau paskirtį kaip Šventybę, t. y. Šventybę kaip paskirtį. Arba: būti paskirtu, t. y. turėti tam tikrą paskirtį, turėti paskirtį *kaip tokią*, šventą paskirtį, paskirtį kaip Šventybę, Šventybę kaip paskirtį, turėti Šventybę savo paskirtimi, turėti Šventybės paskirtį.

Dabar jam, žinoma, telieka uoliai raginti žmones, kad jie savo paskirtimi pasirinktų paskirties nebuvimą, savo pašaukimu — pašaukimo nebuvimą, savo uždaviniu — uždavinio nebuvimą, nors visoje savo „Knygoje" „ligi pat" „Komentaro" jis tik ir teskiria žmonėms visokiausias paskirtis, kelia jiems uždavinius ir, kaip pamokslininkas tyruose, šaukia juos į tikrojo egoizmo evangeliją,— egoizmo, apie kurį, tiesa, ne veltui pasakyta: visi yra pašaukti, bet tik vienas — *O'Konelis* — yra išrinktas.

Mes jau anksčiau matėme, kaip šventasis Sanča atskiria individų vaizdinius nuo jų gyvenimo sąlygų, nuo jų praktinių kolizijų ir prieštaravimų, kad po to galėtų juos paversti Šventybe. Dabar šie vaizdiniai pasirodo *paskirties, pašaukimo, uždavinio* forma. Pašaukimas šventajam Sančai turi dvejopą formą: pirma, pašaukimas, kurį Man skiria kiti,— tokių pavyzdžių mes jau turėjome anksčiau, kai buvo kalbama apie laikraščius, perpildytus politikos, ir apie kalėjimus, kuriuose mūsų šventasis įžiūrėjo papročių pataisos namus*. Be to, pašaukimas yra dar toks, kuriuo tiki pats individas. Išplėšus Aš iš visų jo empirinių gyvenimo santykių, iš jo veiklos, iš jo egzistavimo sąlygų, atskyrus jį nuo pasaulio, kuris yra jo pagrindas, ir nuo jo paties kūno, jam, aišku, neliks kito pašaukimo ir kitos paskirties, kaip tik būti loginių sprendimų Kajumi ir padėti šventajam Sančai sudarinėti anksčiau nurodytas lygtis. Priešingai, tikrovėje, kur individai turi poreikių, jie jau vien dėl to turi tam tikrą *pašaukimą* ir tam tikrą *uždavinį*, ir pradžioje dar nesvarbu, ar tai yra jų pašaukimas jų pačių požiūriu. Tačiau aišku, kad individai, kadangi jie turi sąmonę, susidaro taip pat ir tam tikrą šio empirinės jų būties jiems duoto pašaukimo vaizdinį ir tuo sudaro šventajam Sančai progą įsikibti į žodį „pašaukimas", t. y. į tą išraišką, kurią tikros individų gyvenimo sąlygos įgauna jų vaizdiniuose, visai nekreipiant dėmesio į pačias šias gyvenimo sąlygas. Pavyzdžiui, proletaras, kurio, kaip ir bet kurio kito žmogaus, pašaukimas yra patenkinti savo poreikius, bet kuris negali patenkinti net šių savo poreikių, bendrų ir visiems kitiems žmonėms; kurį reikalas dirbti kasdien keturiolika valandų padaro lygų gyvuliui kroviniams nešioti; kurį konkurencija pažemina iki daikto, prekybos objekto būklės; kurį iš jo paprastos gamybinės jėgos padėties, vienintelės jam likusios būklės, išstumia kitos, galingesnės gamybinės jėgos,— šis proletaras jau vien dėl to turi realų uždavinį — revoliucionizuoti savo santykius. Žinoma, jis

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Apie tokį pašaukimą, kai vieną iš klasės gyvenimo sąlygų išskiria šią klasę sudarantys individai ir pateikia ją kaip visuotinį reikalavimą visiems žmonėms, kai buržua visų žmonių pašaukimu skelbia politiką ir dorovę, be kurių jis negali išsiversti,— apie tai mes smulkiai kalbėjome jau anksčiau". *Red.*

gali tai įsivaizduoti kaip savo „pašaukimą", jis taip pat gali, jei nori, varyti propagandą, išreikšti šį savo „pašaukimą" taip, kad atrodytų, jog daryti viena arba kita yra žmogiškas proletaro pašaukimas,— juo labiau, kad jo padėtis neleidžia jam patenkinti net tų poreikių, kurie kyla iš jo betarpiškos žmogiškos prigimties. Šventajam Sančai nerūpi šio vaizdinio pagrindą sudaranti realybė, praktinis šio proletaro tikslas,— jis tvirtai laikosi įsikibęs į žodį „pašaukimas" ir skelbia jį Šventybe, o proletarą — Šventybės vergu. Tai lengviausias būdas laikyti save esant pranašesnį už viską ir „eiti toliau".

Ypač esant ligšioliniams santykiams, kai visuomet viešpatavo viena klasė, kai atskiro individo gyvenimo sąlygos tolydžio sutapdavo su tam tikros klasės gyvenimo sąlygomis, taigi, kai praktinis kiekvienos naujai kylančios klasės uždavinys turėjo kiekvienam jos atskiram nariui atrodyti kaip *visuotinis* uždavinys ir kai kiekviena klasė tikrai galėjo nuversti savo pirmtakę ne kitaip, kaip tik išvaduodama *visų* klasių individus nuo atskirų ligšiolinių varžtų,— ypač tokiomis aplinkybėmis reikėjo, kad viešpatauti siekiančios klasės individų uždavinys būtų vaizduojamas kaip bendras žmogiškas uždavinys.

Tačiau jei buržua, pavyzdžiui, įrodinėja proletarui, kad jo, proletaro, žmogiškasis uždavinys yra dirbti kasdien keturiolika valandų, tai proletaras visai pagrįstai ta pačia kalba gali atsakyti, kad, priešingai, jo uždavinys yra nuversti visą buržuazinį režimą.

Mes jau ne kartą matėme, kaip šventasis Sanča iškelia daugybę uždavinių, kurie visi išnyksta galutiniame, visiems žmonėms esančiame tikrojo egoizmo uždavinyje. Tačiau netgi ten, kur jis nereflektuoja, nesuvokia savęs kaip kūrėjo ir kūrinio, jis, pasitelkęs žemiau pateikiamą menkutį skyrimą, užsibrėžia sau tokį uždavinį:

P. 466: „Ar Tu norėsi toliau mąstyti, yra Tavo reikalas. *Jeigu* Tu nori pasiekti mąstymo srityje ką nors reikšminga, tai" (prasideda Tau keliamos sąlygos ir paskyrimai) „tai... vadinasi, kiekvienas, kuris nori mąstyti, būtinai turi uždavinį, kurį *jis* tuo pačiu *sąmoningai* ar *nesąmoningai* užsibrėžia; tačiau niekas neturi uždavinio mąstyti".

Pradžioje nekalbėdami apie šio teiginio turinį kitais požiūriais, pasakysime, kad jis yra neteisingas jau paties šventojo Sančos požiūriu, nes su savimi sutariantis egoistas, nori jis to ar nenori, neabejotinai turi „uždavinį" mąstyti. Jis turi mąstyti, iš vienos pusės, kad galėtų laikyti pažabojęs kūną, kurį gali sutramdyti tik dvasia, mintis, o iš antros pusės,— kad galėtų atlikti savo reflektyvinę kaip kūrėjo ir kūrinio paskirtį. Todėl jis ir kelia savęs pažinimo „uždavinį" visam apgautų egoistų pasauliui — „uždavinį", kurio, aišku, be mąstymo negalima įvykdyti.

Norint perkelti nagrinėjamąjį teiginį iš menkučio skyrimo formos į loginę formą, pirmiausia reikia išmesti žodį „reikšminga". Kiekvienam žmogui tas „reikšminga", kurį jis nori pasiekti mąstymo srityje, bus kitoks priklausomai nuo jo išsilavinimo, nuo jo gyvenimo santykių ir nuo jo tikslo tuo momentu. Taigi šventasis Maksas neduoda mums čia jokio tvirto kriterijaus, kuriuo galėtume

nustatyti, *kada* prasideda uždavinys, kurį žmogus užsibrėžia savo mąstymu, ką gali pasiekti mintis, neužsibrėžiant jokio uždavinio,— jis apsiriboja sąlyginiu žodžiu „reikšminga". Bet man „reikšminga" visa, kas skatina mane mąstyti, „reikšminga" visa tai, apie ką aš mąstau. Todėl vietoj posakio: „Jeigu Tu nori pasiekti mąstymo srityje ką nors reikšminga", reikėtų pasakyti: „Jeigu Tu iš viso nori *mąstyti*". Bet tai priklauso visai ne nuo Tavo noro ar nenoro, nes Tu turi sąmonę ir gali patenkinti savo poreikius tik veikdamas, o čia Tu privalai naudotis *ir* savo sąmone. Toliau, reikia atmesti hipotetinę formą. „*Jeigu* Tu *nori* mąstyti", tai Tu iš karto užsibrėži „uždavinį" mąstyti; šio tautologinio sakinio šventajam Sančai nebuvo reikalo taip iškilmingai skelbti. Visas šis teiginys apskritai buvo įvilktas į šią menkučio skyrimo ir iškilmingos tautologijos formą tik tuo tikslu, kad būtų galima paslėpti tokį turinį: kaip *apibrėžtas*, kaip tikras, Tu turi tam tikrą *apibrėžimą*, tam tikrą paskirtį, tam tikrą uždavinį vis tiek, ar Tu tai supranti ar ne*.— Šis uždavinys kyla iš Tavo poreikio ir jo sąryšio su esamuoju pasauliu. O tikroji Sančos išmintis tėra teigimas, jog nuo Tavo valios priklauso, ar Tu mąstai, gyveni ir pan., ar Tu iš viso esi kuriuo nors būdu apibrėžtas. Kitaip, būkštauja jis, apibrėžimas nustotų buvęs Tavuoju savęs apibrėžimu. Jeigu Tu sutapatini patį Save su Savo refleksija arba, pagal reikalą, su Savo valia, tai savaime suprantama, kad šioje abstrakcijoje viskas, ko nesukelia Tavo refleksija arba Tavo valia, nėra Tavo savęs apibrėžimas,— taigi, pavyzdžiui, ir Tavo kvėpavimas, Tavo kraujo apytaka, mąstymas, gyvenimas ir t. t. Tačiau šventajam Sančai savęs apibrėžimą sudaro netgi ne valia, o, kaip jau matėme skirsnyje apie tikrąjį egoistą, reservatio mentalis**, pasireiškianti abejingumu bet kokiam apibrėžtumui — abejingumu, kuris čia vėl pasirodo kaip apibrėžimo nebuvimas. Panaudojus jo „savąją" priedėlių eilę, tai įgautų tokį pavidalą: priešingai bet kokiam tikram apibrėžimui jis laiko neapibrėžtumą savo apibrėžimu, kiekvieną konkrečią akimirką jis atskiria nuo savęs save kaip neturintį apibrėžimų, taigi kiekvieną konkrečią akimirką jis yra ir kitas, negu jis iš tikrųjų yra, jis yra trečiasis asmuo, ir būtent kitas apskritai, šventasis kitas, priešingas bet kokiam vieninteliškumui, neapibrėžtas, visuotinis, paprastas, žodžiu — driskius.

Jei šventasis Sanča gelbstisi nuo apibrėžimo šuoliu į neapibrėžtumą (o neapibrėžtumas taip pat yra apibrėžimas, ir blogiausias apibrėžimas), tai praktinė, moralinė viso šio triuko esmė — be to, kas jau anksčiau buvo pasakyta, kalbant apie tikrąjį egoistą — tėra apologija to pašaukimo, kuris ligšioliniame pasaulyje jėga buvo primetamas kiekvienam individui. Jei, pavyzdžiui, darbininkai savo komunistinėje propagandoje teigia, kad kiekvieno žmogaus pašaukimas,

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Tu negali nei gyventi, nei valgyti, nei miegoti, nei judėti, nei iš viso ką nors daryti, nesurasdamas Sau kokios nors paskirties, kokio nors uždavinio,— teorija, kuri tuo būdu, užuot išsivadavusi nuo uždavinių kėlimo, nuo pašaukimo ir t. t. (o į tai ji pretenduoja), tik dar ryžtingiau paverčia kiekvieną gyvenimo pasireiškimą, dar daugiau — patį gyvenimą, tam tikru „uždaviniu"". *Red.*

** — mintinė išlyga. *Red.*

paskirtis, uždavinys yra įvairiapusiškai vystyti visus savo sugebėjimus, pavyzdžiui, *taip pat* ir mąstymo sugebėjimą, tai čia šventasis Sanča įžiūri tik pašaukimą svetimybei, tik „Šventybės" teigimą. Nuo šito jis siekia išlaisvinti žmones tuo būdu, jog individą, kuris jo paties sugebėjimų dėka išvystyto darbo pasidalijimo yra suluošintas ir pajungtas kokiam nors vienašališkam pašaukimui, jis ima ginti nuo jo *paties* poreikio tapti kitu, nuo poreikio, kurį, kaip jo pašaukimą, jam yra *pareiškę* kiti. Tai, kas čia teigiama kaip pašaukimas, paskirtis, kaip tik yra neigimas to pašaukimo, kurį lig šiol praktiškai sąlygodavo darbo pasidalijimas, t. y. neigimas vienintelio tikrai egzistuojančio pašaukimo,— vadinasi, tai yra apskritai bet kokio pašaukimo neigimas. Visapusiškas individo pasireiškimas tik tuomet nebeatrodys kaip idealas, kaip pašaukimas ir t. t., kai išorinio pasaulio poveikį, kuris sukelia tikrą įgimtų individo gabumų vystymąsi, ims kontroliuoti patys individai, kaip to nori komunistai.

Pagaliau visi plepalai apie pašaukimą vėl turi egoistinėje logikoje pašaukimą — padaryti, kad būtų galima įtraukti Šventybę į pačius daiktus, ir priskirti mums sugebėjimą panaikinti juos, net jų nepalietus. Pavyzdžiui, vienas arba kitas individas laiko darbą, prekybą ir t. t. savo pašaukimu. Dėl to pastarieji virsta šventu darbu, šventa prekyba, Šventybe. Tikrasis egoistas nelaiko jų savo pašaukimu; tuo jis yra panaikinęs šventą darbą ir šventą prekybą. Dėl to jie lieka tai, kas jie yra, o jis — tuo, kas buvo. Jam netgi nekyla mintis pasekti, kad darbas, prekyba ir t. t., šie individų gyvenimo būdai, būtinai veda — o tai sąlygoja tikrasis jų turinys ir jų vystymasis — prie tų ideologinių vaizdinių, su kuriais jis kovoja kaip su savarankiškomis būtybėmis,— jo kalba tai reiškia: kuriuos jis kanonizuoja.

Visai taip pat, kaip šventasis Sanča kanonizuoja komunizmą, kad paskiau, skyriuje apie „Sąjungą", juo tikriau galėtų pratempti savo šventą vaizdinį apie jį kaip „savo" išradimą,— taip pat triukšmingai jis kovoja prieš „pašaukimą, paskirtį, uždavinį" tik tam, kad vėliau atkurtų juos visoje savo knygoje kaip *kategoriškąjį imperatyvą*. Visur, kur atsiranda sunkumų, Sanča juos suskaldo tokiu kategoriškuoju imperatyvu: „realizuok Savo vertę", „vėl pažinkite Save", „tegu kiekvienas tampa visagaliu Aš" ir t. t. Apie kategoriškąjį imperatyvą žiūrėk skirsnį „Sąjunga", apie „pašaukimą" ir t. t.— skirsnį „Pasitenkinimas".

Dabar mes esame atskleidę svarbiausius loginius triukus, kuriais šventasis Sanča kanonizuoja esamąjį pasaulį ir tuo kritikuoja bei praryja jį. O iš tikrųjų jis praryja tik pasaulio Šventybę, paties pasaulio net nepaliesdamas. Savaime suprantama, kad jo praktinė pažiūra į pasaulį dėl to turi būti visai konservatyvi. Jeigu jis norėtų kritikuoti, tai pasaulietinė kritika prasidėtų kaip tik ten, kur išnyksta bet kuri šventumo aureolė. Kuo labiau normali tam tikros visuomenės bendravimo forma, taigi ir viešpataujančiosios klasės sąlygos, išvysto savo priešingumą į priekį pažengusioms gamybinėms jėgoms, kuo didesnis dėl to yra nesutarimas pačioje viešpataujančiojoje klasėje bei tarp jos ir pajungtos klasės,— tuo netei-

singesnė tampa, žinoma, ir sąmonė, kuri pirmiau atitiko šią bendravimo formą, t. y. ji nustoja buvusi sąmonė, atitinkanti šią formą, tuo labiau ankstesni tradiciniai šių bendravimo santykių vaizdiniai, kurie tikruosius asmeninius interesus ir t. t. ir t. t. yra suformulavę kaip visuotinius interesus, nusmunka ligi tuščių idealizuojančių frazių, sąmoningos iliuzijos, sąmoningos veidmainystės. Bet kuo labiau gyvenimas demaskuoja jų melagingumą, kuo labiau jie netenka reikšmės pačiai sąmonei,— tuo atkakliau jie yra ginami, tuo veidmainiškesnė, morališkesnė ir šventesnė tampa šios normalios visuomenės kalba. Kuo veidmainiškesnė tampa ši visuomenė, juo lengviau tokiam lengvatikiam žmogui, koks yra Sanča, visur įžvelgti Šventybės, Idealybės vaizdinį. Iš visuotinio visuomenės veidmainiškumo jis, lengvatikis, gali abstrahuoti visuotinį tikėjimą į Šventybę, Šventybės viešpatavimą ir net pripažinti šią Šventybę esamos visuomenės pjedestalu. Jis yra apmulkintas šio veidmainiškumo, iš kurio jis turėtų pasidaryti kaip tik priešingą išvadą.

Galiausiai Šventojo pasaulis susikoncentruoja „Žmoguje". Kaip jau matėme visame „Senajame testamente", Sanča visą ligšiolinę istoriją grindžia „Žmogumi", kaip aktyviu subjektu; „Naujajame testamente" šį „Žmogaus" viešpatavimą jis išplečia į visą esamąjį, dabartinį fizinį ir dvasinį pasaulį, taip pat ir į dabar egzistuojančių individų savybes. Viskas priklauso „Žmogui", ir tuo pasaulis paverčiamas „Žmogaus pasauliu". Šventybė kaip asmuo yra „Žmogus", kuris šventajam Sančai tėra kitas Sąvokos, Idėjos pavadinimas. Žinoma, nuo tikrųjų daiktų atskirti žmonių vaizdiniai ir idėjos būtinai remiasi ne tikraisiais individais, o filosofinės vaizduotės individu, atskirtu nuo jo tikrovės, tik mintiniu individu, „Žmogumi" kaip tokiu, žmogaus sąvoka. Tuo baigiasi jo tikėjimas filosofija.

Dabar, kai visa yra paversta „Šventybe" arba tuo, kas priklauso *„Žmogui"*, mūsų šventasis gali žengti toliau į *pasisavinimą*, atsisakydamas „Šventybės" vaizdinio arba „Žmogaus" kaip aukščiau jo stovinčios jėgos vaizdinio. Jei svetimybė yra paversta Šventybe, pliku vaizdiniu, tai tuo pačiu šis svetimybės vaizdinys, kurį jis laiko realiai esančia svetimybe, aišku, yra jo nuosavybė. Pagrindinės formulės žmogaus pasauliui pasisavinti (būdas, kuriuo Aš, nustojęs gerbti Šventybę, užvaldo pasaulį) yra jau anksčiau pateiktose lygtyse.

Savo savybėms šventasis Sanča, kaip matėme, viešpatauja jau kaip su savimi sutariantis egoistas. Kad galėtų pasidaryti pasaulio viešpačiu, jam tereikia paversti pasaulį savo savybe. Paprasčiausias būdas šiam tikslui pasiekti yra tas, kad Sanča „Žmogaus" savybę su visa glūdinčia joje beprasmybe tiesiog paskelbia *savo* savybe. Pavyzdžiui, jis priskiria sau kaip Aš savybę *visuotinės žmonių meilės* beprasmybę, teigdamas, jog jis myli *„kiekvieną"* (p. 387) ir myli egoistiškai, nes „meilė daro jį laimingą". Kas turi tokią laimingą prigimtį, tas, be abejo, priklauso prie tų, apie kuriuos pasakyta: Vargas Jums, jeigu Jūs papiktinsite nors *vieną iš šių mažutėlių!*

Antrasis metodas yra tas, kad šventasis Sanča mėgina ką nors išsaugoti kaip *savo savybę*, paversdamas ją — kada tai neišvengia-

mai jam atrodo kaip *santykis* — „Žmogaus" santykiu, jo egzistavimo būdu, *šventu santykiu* ir tuo atstumdamas ją nuo savęs. Šventasis Sanča tai daro netgi ten, kur savybė, atskirta nuo santykio, kuriuo ji yra realizuojama, virsta gryna nesąmone. Pavyzdžiui, 322 puslapyje jis nori išsaugoti nacionalinį pasididžiavimą, paskelbdamas „tautiškumą *savo savybe,* naciją — *savo savininke* ir valdove". Jis galėtų tęsti: *religingumas* yra Mano savybė, Aš nė nemanau atsisakyti nuo jo kaip nuo Savo savybės — religija yra Mano valdovė, Šventybė. Šeimos meilė yra Mano savybė, šeima — Mano valdovė. Teisingumas yra Mano savybė, teisė — Mano valdovė, politikavimas yra Mano savybė, valstybė — Mano valdovė.

Trečiasis pasisavinimo būdas naudojamas tada, kai kokią nors svetimą jėgą, kurios spaudimą jis jaučia praktiškai, jis visiškai atmeta kaip šventą, jos nepasisavindamas. Šiuo atveju jis įžiūri svetimoje jėgoje savo paties bejėgiškumą ir šį pastarąjį laiko savo savybe, savo kūriniu, kurį jis kiekvieną akimirką pranoksta kaip kūrėjas. Pavyzdžiui, taip yra su valstybe. Ir čia jam laimingai pasitaiko turėti reikalą ne su kažkuo svetima, o tik su savo paties savybe, kurios atžvilgiu jam tereikia įtvirtinti save kaip kūrėją, kad galėtų ją įveikti. Taigi kokios nors savybės stoką jis taip pat laiko blogiausiu atveju savo savybe. Kai šventasis Sanča miršta iš bado, tai šio reiškinio priežastis yra ne maisto stoka, o jo paties bado turėjimas, jo paties bado savybė. Jeigu jis iškrenta pro savo langą ir nusisuka sprandą, tai atsitinka ne todėl, kad jį meta žemyn svorio jėga, o todėl, kad sparnų neturėjimas, nesugebėjimas skraidyti, yra jo paties savybė.

Ketvirtasis metodas, kurį jis kuo sėkmingiausiai naudoja, yra tas, kad visa, kas yra vienos jo savybių objektas, jis kaip savo objektą paskelbia savo nuosavybe, nes jis, kokios nors vienos savo savybės padedamas, santykiuoja su šiuo objektu, kad ir koks bebūtų šis santykis. Vadinasi, tai, kas lig šiol buvo vadinama regėjimu, klausa, lytėjimu ir t. t., mūsų nekaltasis įgijėjas Sanča vadina nuosavybės įgijimu. Krautuvė, į kurią aš žiūriu, yra — kaip mano matoma — mano akies objektas, ir jos atsispindėjimas mano tinklainėje yra mano akies nuosavybė. Ir štai krautuvė, be jos santykio su akimi, tampa jos nuosavybe, ir ne tik akies nuosavybe, bet ir jo paties nuosavybe, kuri taip pat yra apversta aukštyn kojomis, kaip yra apverstas aukštyn kojomis krautuvės atvaizdas jo tinklainėje. Kai krautuvės sargas nuleis štorą (arba, kaip sako Šeliga, „užuolaidas ir uždangas"), jo nuosavybė išnyks, ir jam, kaip subankrutavusiam buržua, teliks graudus buvusio spindesio atsiminimas. Jei „Štirneris" praeis pro rūmų virtuvę, jis neabejotinai įgys ten kepamų fazanų kvapo nuosavybę, bet pačių fazanų jis nė nepamatys. Vienintelė tvirta nuosavybė, kurią jis čia įgyja, yra daugiau ar mažiau garsus gurguliavimas jo pilve. Beje, ką būtent ir kiek jam pavyks pamatyti, tai priklauso ne vien nuo pasaulyje esančios dalykų padėties, kurią anaiptol ne jis yra sukūręs, bet taip pat nuo jo piniginės ir nuo gyvenimo padėties, kuri jam teko dėl darbo pasidalijimo ir kuri,

gal būt, užkerta jam kelią į labai daug ką, kad ir kokios godžios būtų jo akys ir ausys.

Jei šventasis Sanča paprastai ir tiesiai pasakytų, kad visa, kas yra jo vaizduotės objektas, kaip jo įsivaizduojamas objektas, t. y. kaip jo įsivaizdavimas apie objektą, yra jo vaizdinys, t. y. jo nuosavybė (tą pat galima pasakyti ir apie stebėjimą ir t. t.), tai būtų galima tik stebėtis, koks vaikiškai naivus yra žmogus, kuris tokią trivialybę laiko vertingu radiniu ir rimtu įgijiniu. Tačiau ta aplinkybė, kad jis šią spekuliatyvinę nuosavybę pakeičia nuosavybe apskritai, žinoma, turėjo padaryti magišką įspūdį nepasiturintiems vokiečių ideologams.

Jo objektas yra taip pat kiekvienas kitas žmogus savo veikimo sferoje, „ir, kaip jo objektas,— jo nuosavybė", jo kūrinys. Kiekvienas Aš sako kitam (žiūrėk p. 184): „Man Tu esi vien tai, kas Tu esi Man" (pavyzdžiui, mano exploiteur*), „būtent Mano objektas, ir, kaip *Mano* objektas, Mano nuosavybė". Todėl esi ir mano kūrinys, kurį aš kaip kūrėjas galiu kiekvieną akimirką praryti ir suimti atgal į Save. Taigi kiekvienas Aš žiūri į kitą Aš ne kaip į savininką, o kaip į savo nuosavybę; ne kaip į „Aš" (žiūrėk p. 184), o kaip į būtį Jam, kaip į objektą; ne kaip į priklausantį sau, o kaip į priklausantį *jam*, kitam, kaip į susvetimėjusį *sau*. „Tad abu laikykime tuo, kuo jie dedasi" (p. 187), savininkais, priklausančiais sau, ir tuo, „kuo jie laiko vienas kitą", nuosavybe, kažkuo, priklausančiu Svetimam. Jie yra savininkai ir kartu nėra savininkai (plg. p. 187). Tačiau šventajam Sančai visuose jo santykiuose su kitais svarbu ne tikrasis santykis, o tai, ką kiekvienas gali *įsivaizduoti*, tai, kas jis yra tik savo refleksijoje.

Kadangi visa, kas yra „Aš" *objektas*, kartu yra per kokią nors jo savybę ir *jo* objektas, taigi ir *jo nuosavybė*,— pavyzdžiui, smūgiai, kuriuos jis patiria kaip *jo* galūnių, *jo* jausmo, *jo* vaizduotės objektą, kartu yra *jo* objektas, vadinasi, ir jo nuosavybė,— tai jis gali pasiskelbti kiekvieno jam esančio objekto savininku. Šiuo būdu jis gali savo aplinkinį pasaulį — kad ir kaip šis būtų jam žiaurus, kad jis ir pažemintų jį į „žmogų, turintį tik idealinį turtą, į driskių",— paskelbti savo nuosavybe, o save — jo savininku. Iš antros pusės, kadangi kiekvienas „Aš" objektas yra ne tik *Mano* objektas, bet ir mano *objektas*, tai kiekvienas *objektas* su tokiu pat abejingumu jo turiniui gali būti paskelbtas Ne-nuosavu, Svetimu, Šventu. Todėl tą patį objektą ir tą patį santykį galima vienodai lengvai ir vienodai sėkmingai paskelbti tiek Šventybe, tiek ir Mano nuosavybe. Visa priklauso nuo to, bus pabrėžtas žodis „*Mano*" ar žodis „*objektas*". Pasisavinimo metodas ir kanonizavimo metodas tėra du skirtingi vieno „pakitimo" „lūžiai".

Visi šie metodai tėra teigiami posakiai paneigti tam, kas anksčiau minėtose lygtyse buvo teigiama kaip svetimybė „Aš" atžvilgiu; tik šis neigimas vėl, kaip ir anksčiau, imamas įvairiomis reikšmėmis. Pirma, neigimas gali būti apibrėžtas grynai formaliai, taigi šiuo atveju jis visai neliečia turinio,— kaip tai esame matę, kai buvo

* — išnaudotojas. *Red.*

kalbama apie žmonių meilę, ir kitais atvejais, kur visas jo išreiškiamas pakitimas tėra tai, kad įnešamas abejingumo supratimas. Arba gali būti neigiama visa objekto arba predikato sfera, visas turinys, kaip buvo religijos ir valstybės atveju. Arba pagaliau, trečia, galima neigti vieną tik jungtį, mano lig šiol svetimą santykį su predikatu, ir pabrėžti žodį *„Mano"*, kad aš žiūrėčiau į tai, kas Mano, kaip savininkas,— taip, pavyzdžiui, yra su pinigais, kurie tampa Mano paties kalybos moneta. Pastaruoju atveju Žmogaus savybė, kaip ir jo santykis gali netekti bet kurios prasmės. Kiekviena Žmogaus savybė, kadangi Aš suimu ją atgal į save, išnyksta mano turimoje „Aš" savybėje. Apie kiekvieną šių savybių jau negalima pasakyti, kas ji yra. Ji tik savo vardu lieka ta, kas ji buvo. Kaip *„Mano"*, kaip Manyje išnykęs apibrėžtumas, ji netenka bet kokio apibrėžtumo tiek kitų, tiek ir Manęs atžvilgiu, ji teegzistuoja tik kaip Mano savybė, kurią aš teigiu, kaip *tariamoji* savybė. Toks, pavyzdžiui, yra Mano mąstymas. Tai, kas tinka Mano savybėms, gali tikti ir daiktams, kurie yra susiję su Manimi ir kurie, kaip jau matėme anksčiau, taip pat iš esmės yra tik Mano savybės,— tokia, pavyzdžiui, yra krautuvė, į kurią Aš žiūriu. Kadangi mąstymas tuo būdu visiškai skiriasi Manyje nuo visų kitų savybių,— kaip, pavyzdžiui, juvelyrinė krautuvė visiškai skiriasi nuo dešrinės ir t. t.,— tai skirtumas vėl pasirodo kaip regimybės skirtumas, pasireikšdamas ir išoriškai tuo, kaip Aš pasirodau kitų atžvilgiu. Tuo pačiu šis panaikintas apibrėžtumas laimingai vėl atgijo, jis turi būti ir suformuluotas senaisiais posakiais, jeigu iš viso jį galima išreikšti žodžiais. (Beje, apie ne-etimologines šventojo Sančos iliuzijas dėl kalbos mes dar kai ką išgirsime.)

Vietoj ankstesnės paprastos lygties mes čia turime *antitezę*. Savo paprasčiausia forma ji skamba maždaug taip:

Žmogaus mąstymas — Mano mąstymas, egoistinis mąstymas,

kur žodis *„Mano"* reiškia tik tai, kad žmogus gali ir neturėti minčių, taigi žodis *„Mano"* panaikina *mąstymą.* Jau painesnė ši antitezė yra sekančiame pavyzdyje:

Pinigai kaip žmogaus mainų priemonė —	—	Mano paties kalybos pinigai kaip egoisto mainų priemonė —

kur nesąmonė visiškai atsiskleidžia.— Dar painesnė tampa ši antitezė ten, kur šventasis Maksas pateikia kokį nors apibrėžimą ir nori sudaryti plataus išvystymo regimybę. Čia atskira antitezė virsta antitezių eile. Pavyzdžiui, pradžioje sakoma:

Teisė apskritai kaip žmogaus teisė	—	Teisė yra tai, ką Aš noriu laikyti teise.

Čia taip pat sėkmingai vietoj teisės galima būtų vartoti bet kurį kitą žodį, nes pripažinta, kad jis jau nebeturi jokios prasmės. Nors ši nesąmonė ir toliau tebevaidina vaidmenį, tačiau, norėdamas pasistumti į priekį, jis turi pateikti dar kokį nors kitą, *visiems žinomą* teisės apibrėžimą, kurį būtų galima vartoti tiek grynai asmenine, tiek ir ideologine prasme,— pavyzdžiui, *jėgą* kaip teisės pagrindą.

Tik tuo atveju, jei pirmojoje tezėje minima teisė dar turi ir kitą apibrėžtumą, kuris įtvirtinamas antitezėje, ši antitezė gali duoti kažkokį turinį. Dabar mes gauname:

Teisė — Žmogaus jėga } — {Jėga — Mano teisė,

o toliau tai yra paprastai suvedama į tokią lygtį:

Jėga kaip Mano teisė = Mano jėga.

Šios antitezės yra ne kas kita, kaip pozityviai išreikšti anksčiau nurodytų neigiamų lygčių pertvarkymai; iš tų lygčių jau visuomet išeidavo antitezės baigiamojoje grandyje. Jos net pralenkia šias lygtis savo paprastu didingumu ir didžiu naivumu.

Kaip anksčiau šventasis Sanča galėjo visa laikyti *svetimu*, esančiu be jo, šventu, taip dabar jis taip pat lengvai gali visa laikyti savo gaminiu, kažkuo, kas yra tik jo dėka, savo nuosavybe. Iš tikrųjų, kadangi jis visa yra pavertęs savo savybėmis, tai jam belieka žiūrėti į jas taip, kaip jis su savimi sutariančio egoisto pavidalu žiūrėjo į savo pradines savybes,— procedūra, kurios mums čia nėra reikalo kartoti. Tokiu būdu mūsiškis mokytojas iš Berlyno tampa absoliučiu pasaulio valdovu — „žinoma, tas pat gali atsitikti kiekvienai žąsiai, kiekvienam šuniui, kiekvienam arkliui" (Vigandas, p. 187).

Tikras loginis eksperimentas, kuris sudaro visų šių pasisavinimo formų pagrindą, tėra ypatinga *kalbos* forma, būtent *parafrazė*, vieno kokio nors santykio kaip kažkokio kito santykio išraiškos, jo egzistavimo būdo aprašymas. Kaip mes ką tik matėme, kiekvienas santykis gali būti pavaizduotas kaip nuosavybės santykio pavyzdys, ir lygiai taip pat jį galima pavaizduoti kaip meilės, jėgos, išnaudojimo ir t. t. santykį. Šventasis Sanča rado šį parafrazės metodą jau filosofinėje spekuliacijoje, kur jis atlieka vieną iš pagrindinių vaidmenų. Žiūrėk toliau apie „išnaudojimo teoriją".

Įvairios pasisavinimo kategorijos tampa *emocinėmis* kategorijomis, kai tik sudaroma praktikos regimybė ir į pasisavinimą tenka žiūrėti rimtai. Emocinė teiginio forma: Aš prieš Svetimybę, Šventybę, prieš „Žmogaus" pasaulį yra *gyrimasis*. Skelbiamas atsisakymas nuo pagarbos Šventybei (pagarba, gerbimas ir pan.— tokios yra emocinės kategorijos, kuriomis Sanča išreiškia santykį su Šventybe arba su trečiuoju asmeniu kaip Šventybe), ir šis permanentinis atsisakymas vadinamas veiksmu, kuris atrodo juo komiškesnis, kai Sanča visą laiką kovoja tik prieš savo pašventinančio vaizdinio šmėklą. Tačiau, antra vertus, kadangi pasaulis, nepaisydamas Sančos atsisakymo nuo pagarbos Šventybei, elgiasi su juo biauriai, jis jaučia vidinį pasitenkinimą, pareikšdamas šiam pasauliui, jog jam tik reikia galios prieš pasaulį, kad galėtų elgtis su juo be jokios pagarbos. Šis grasinimas su jo pasaulį triuškinančia reservatio mentalis* užbaigia padėties komizmą. Pirmajai gyrimosi formai priklauso šventojo Sančos pareiškimai, kad jis „nebijo" „*Poseidono* ir kerš-

* — mintinė išlyga. *Red.*

tingųjų *eumenidžių* rūstybės" (p. 16), „nebijo prakeikimo" (p. 58), „nereikalingas atleidimo" (p. 242) ir t. t., ir jo baigiamasis užtikrinimas, kad jis yra „biauriausiai išniekinęs" Šventybę. Antrajai formai priklauso jo grasinimas mėnuliui 218 puslapyje:

„Jei tik Aš galėčiau Tave nutverti, Aš Tave tikrai nutverčiau, ir jei tik Aš rasiu būdą Tave pasiekti, Tu Manęs niekuo neišgąsdinsi... Aš nepasiduodu Tau, o tik laukiu ateinant mano valandos. Tegu Aš ir sutinku šią akimirką su tuo, kad negaliu duoti Tau pajusti mano jėgos, bet tai Aš Tau dar priminsiu!"—

parašęs šią apostrofą, mūsų šventasis nusmunka žemiau duobėje esančio Pfefelio mopso. Tokia pat vieta yra ir 425 puslapyje, kur jis „neatsisako nuo valdžios gyvenimui ir mirčiai" ir t. t.

Pagaliau gyrimosi praktika vėl gali virsti grynai teorine praktika, nes mūsų šventasis pompastiškiausiais žodžiais praneša apie savo atliktus darbus, kurių jis niekuomet nėra atlikęs, ir mėgina skambiomis frazėmis pavaizduoti tradicines trivialybes kaip savo originalius kūrinius. Tai iš esmės yra būdinga *visai knygai*, kuri mums ypač peršama kaip savo minčių vystymas, o faktiškai tėra blogai nurašyta jo istorijos konstrukcija, be to, tai būdinga teigimui, kad „Knyga" „parašyta, matyt, prieš žmogų" (Vigandas, p. 168), ir daugybei atskirų užtikrinimų, tokių kaip: „Vienu gyvojo Aš dvelktelėjimu Aš nušluoju tautas" (Knygos 219 p.), „Aš tiesiai imuosi reikalo" (p. 254), „tauta yra negyva" (p. 285), toliau, užtikrinimui, kad jis „rausiasi teisės viduriuose" (p. 275), ir pagaliau pagyrūniškam, citatomis ir aforizmais papuoštam iššūkiui „kūniškam priešui" (p. 280).

Gyrimasis jau pats savaime yra sentimentalus. Tačiau, be to, *sentimentalumas* yra Knygoje ir kaip aiški kategorija, atliekanti tam tikrą vaidmenį ypač teigiamo pasisavinimo atveju, kuris jau liovėsi buvęs paprastas pasisakymas prieš svetimybę. Nors ir labai paprasti yra mūsų lig šiol išnagrinėti pasisavinimo metodai, vis dėlto Sanča, išdėstydamas juos smulkiau, turėjo sukurti regimybę, kad Aš įgyja jais ir nuosavybę „paprasta prasme", o tai jis galėjo pasiekti, tik intensyviai išpūtęs šį Aš, tik apraizgęs save ir kitus sentimentaliais kerais. Sentimentalumo apskritai negalima išvengti, kadangi jis nesivaržydamas priskiria sau „Žmogaus" predikatus kaip savo paties predikatus — pavyzdžiui, teigdamas, kad „myli" *„kiekvieną"* „iš egoizmo",— ir tuo būdu suteikia savo savybėms besaikį pompastiškumą. Antai 351 puslapyje jis paskelbia „vaiko šypseną" „savo nuosavybe" ir ten pat graudingiausiais posakiais vaizduoja civilizacijos pakopą — kurioje seneliai jau nebežudomi — kaip pačių šių senelių rankų darbą ir t. t. Šiam sentimentalumui ištisai priklauso ir jo pažiūra į Maritornes.

Sentimentalumo ir gyrimosi vienybė yra *maištas*. Nukreiptas į *išorę*, prieš kitus, jis yra gyrimasis; nukreiptas į *vidų*, kaip murmėjimas savyje, jis yra sentimentalumas. Maištas yra specifinė filisterio bejėgiško biaurėjimosi išraiška. Jis piktinasi, galvodamas apie ateizmą, terorizmą, komunizmą, karaliaus nužudymą ir t. t. Objektas, prieš kurį maištauja šventasis Sanča, yra *Šventybė;* todėl maištas, nors jis apibūdinamas ir kaip *nusikaltimas,* galų gale yra *nuodėmė.*

Taigi maištas jokiu būdu neturi pasireikšti kaip koks nors *veiksmas*, nes jis tėra „nuodėmė" prieš „Šventybę". Todėl šventasis Sanča pasitenkina tuo, kad „išmeta iš savo galvos" „šventumą" arba „svetimumo dvasią" ir įvykdo savo ideologinį pasisavinimą. Bet kadangi dabartis ir ateitis iš viso yra sujauktos jo galvoje ir jis čia teigia, kad jau viską yra pasisavinęs, čia sako, kad dar reikia visa įgyti,— tai jam, tuščiažodžiaujant apie maištą, kartais visai atsitiktinai ateina į galvą, kad *tikroji* svetimybė tebesipriešina jam ir tada, kai jis jau yra susidorojęs su šventa svetimybės aureole. Taip galvojant arba, tiksliau, prasimanant, maištas virsta įsivaizduojamu veiksmu, o Aš virsta „Mes". Su tuo mes arčiau susipažinsime vėliau. (Žiūrėk skirsnį *„Maištas".)*

Tikrasis egoistas, šis, kaip paaiškėjo iš išdėstytos medžiagos, didžiausias konservatorius, pagaliau prirenka tuziną pilnų krepšių „Žmogaus pasaulio" skeveldrų,— „nes niekas neturi būti prarasta!" Kadangi visa jo veikla apsiriboja tuo, kad su minčių pasauliu, kuris teko jam iš filosofinės tradicijos, jis mėgina padaryti keletą nuvalkiotų, kazuistinių triukų, tai savaime suprantama, kad tikrojo pasaulio jam visai nėra, ir todėl jis ramiai tebeegzistuoja toliau. „Naujojo testamento" turinys mums tai įrodys detaliai.

Taip „mes pasiekėme *pilnametystės ribą* ir nuo šiol esame paskelbti pilnamečiais" (p. 86).

4. Savitumas

„Susikurti sau savitą, *nuosavą pasaulį* — reiškia pasistatyti sau dangų" („Knygos" 89 p.)*.

Mes jau esame „įžvelgę" į vidinę šio dangaus šventovę; dabar mes pasistengsime „dar kai ką" apie ją sužinoti. Tačiau „Naujajame testamente" mes rasime tą patį veidmainiškumą, kuris yra būdingas jau Senajam testamentui. Kaip pastarajame istoriniai duomenys tebuvo kelių paprastų kategorijų pavadinimai, taip ir čia, Naujajame testamente, visi pasaulietiniai santykiai tėra kaukės, tėra kiti pavadinimai to skurdaus turinio, kurį mes sukrapštėme „Fenomenologijoje" ir „Logikoje". Neva kalbėdamas apie tikrąjį pasaulį, šventasis Sanča visuomet kalba tik apie šias skurdžias kategorijas.

„Tu nori ne *laisvės* turėti visus šiuos puikius daiktus... Tu nori turėti juos iš tikrųjų... turėti juos kaip *Savo nuosavybę*... Tu privalėtum būti ne tik *laisvas*, Tu privalėtum būti ir *savininkas*" (p. 205).

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Lig šiol filosofai laisvę apibrėždavo dvejopai. Iš vienos pusės, ji buvo apibrėžiama kaip galia, kaip viešpatavimas aplinkybėms ir santykiams, kuriems esant gyvena individas: taip ją apibrėždavo visi materialistai. Iš antros pusės, ji buvo laikoma apsisprendimu, išsivadavimu nuo tikrojo pasaulio, vien tariama dvasios laisve: taip ją apibrėždavo visi idealistai, ypač vokiečių idealistai.— Anksčiau, „Fenomenologijoje", mes matėme, kaip tikrasis šventojo Makso egoistas ieško dirvos savo egoizmui visko panaikinime, išsivadavimo — idealistinės laisvės fabrikavime, ir todėl yra komiška, kai dabar, skyriuje apie savitumą, jis iškelia prieš „išsivadavimą" priešingą apibrėžimą: galią jį apsprendžiančioms aplinkybėms — materialistinę laisvę". *Red.*

Viena seniausių formulių, prie kurių priėjo prasidedantis socialinis judėjimas,— priešingumas tarp socializmo jo skurdžiausiu pavidalu ir liberalizmo čia paverčiamas tam tikra „su savimi sutariančio egoisto" sentencija. Tačiau koks senas yra šis priešingumas net Berlynui, mūsų šventasis galėtų pamatyti jau iš to, kad jis su baime yra minimas dar Rankės leidinyje „Historisch-politische Zeitschrift", Berlynas, 1831.

„Tai, kaip Aš naudojuosi ja" (laisve), „priklauso nuo Mano savitumo" (p. 205).

Didysis dialektikas tai gali taip pat apversti aukštyn kojomis ir pasakyti: „Tai, kaip Aš naudojuosi Mano savitumu, priklauso nuo Mano laisvės".— Dabar jis tęsia:

„Laisvas — nuo ko?"

Taip čia paprastu brūkšniu laisvė tuojau pat paverčiama laisve *nuo kažko* ir per appos.* — nuo „visko". Tačiau šįkart priedėlis pateikiamas kaip tam tikra tezė, neva pilniau apibrėžianti dalyką. Tuo būdu gavęs šį didį rezultatą, Sanča pasidaro sentimentalus.

„O, ko tik netenka nusimesti!" Pirma „baudžiavos jungą", paskiau daugelį kitų jungų, ir pagaliau tai nepastebimai priveda prie to, kad „tobuliausias savęs išsižadėjimas pasirodo esąs ne kas kita, kaip laisvė, laisvė... nuo savojo Aš, ir siekimas laisvės kaip kažko absoliutaus... atima iš Mūsų *savitumą*".

Be galo nevykusiai išvardinant visokius jungus, išsivadavimas nuo baudžiavos, kuris buvo baudžiauninkų individualybės pripažinimas ir kartu tam tikros empirinės ribos panaikinimas, čia sutapatinamas su kur kas ankstesne krikščioniška idealistine Laiškų romėnams ir korintiečiams laisve, ir dėl to laisvė apskritai paverčiama savęs išsižadėjimu. Tuo mes jau galėtume baigti kalbą apie laisvę, nes dabar neginčijamai ji yra „Šventybė". Konkretų istorinį išsivadavimo aktą šventasis Maksas paverčia abstrakčia „Laisvės" kategorija, o ši kategorija paskui vėl apibrėžiama išsamiau, pasitelkiant visai kitą istorinį reiškinį, kuriam taip pat gali būti pritaikyta bendra „Laisvės" sąvoka. Štai ir visas triukas, kuriuo baudžiavos jungo nusimetimas paverčiamas savęs išsižadėjimu.

Norėdamas padaryti vokiečių biurgeriui savąją laisvės teoriją aiškią kaip diena, *Sanča* dabar pradeda deklamuoti kalba, būdinga biurgeriui, ypač Berlyno biurgeriui:

„Bet kuo Aš darausi laisvesnis, tuo daugiau prievartos susikaupia prieš Mano akis, tuo bejėgiškesnis Aš jaučiuosi. Nelaisvas laukinės gamtos sūnus dar nejaučia nė vieno iš visų tų apribojimų, kurie varžo „apsišvietusį" žmogų, jis mano esąs laisvesnis, negu pastarasis. Išsikovodamas Sau laisvę, Aš susikuriu Sau naujas ribas ir naujus uždavinius; vos tik Aš išradau geležinkelius, jau vėl jaučiuosi silpnas, nes Aš dar nepajėgiu sklandyti ore it paukštis, ir vos Aš spėjau išspręsti kokią nors problemą, kurios neaiškumas baugino Mano dvasią, jau Mane apninka begalinė daugybė kitų ir t. t." (p. 205, 206).

O, „bejėgiškasis" beletriste biurgeriams ir kaimiečiams!

Tačiau ne „nelaisvas laukinės gamtos sūnus", o „apsišvietę žmonės" „mano", kad laukinis yra laisvesnis už apsišvietusį žmogų. Kad

* — panaudojus priedėlį. *Red.*

„laukinės gamtos sūnus" (kurį į sceną išvedė F. Halmas)[103] nežino apsišvietusio žmogaus apribojimų, nes negali jų patirti, tai yra taip pat aišku, kaip yra aišku tai, kad „apsišvietęs" Berlyno biurgeris, pažįstantis „laukinės gamtos sūnų" tik iš teatro, nieko nežino apie laukinio apribojimus. Yra toks paprastas faktas: laukinio apribojimai yra kitoki, negu civilizuoto žmogaus apribojimai. Jų abiejų palyginimas, kurį daro mūsų šventasis, yra fantastinis palyginimas, vertas „apsišvietusio" berlyniečio, kurio visas išsilavinimas tėra tas, kad jis ničnieko nežino nė apie vieną iš jų. Yra aišku, kad jis nieko nežino apie laukinio apribojimus, nors, aprašius daug naujų kelionių, žinoti ką nors apie tai nėra joks menas; bet kad jis nežino ir apsišvietusio žmogaus apribojimų, įrodo jo pavyzdys apie geležinkelius ir skraidymą ore. Dykinėjantis smulkusis biurgeris, kuriam geležinkeliai yra lyg iš dangaus nukritę ir kuris būtent todėl ir mano pats juos išradęs, toks biurgeris, kartą pervažiavęs geležinkeliu, tuojau ima fantazuoti apie skraidymą ore. O iš tikrųjų *pirma* atsirado balionas ir tik po to geležinkeliai. Šventasis Sanča turėjo tai apversti aukštyn kojomis, nes kitaip kiekvienas pamatytų, kad, išradus oro balioną, dar toli buvo iki minties apie geležinkelius, tuo tarpu taip lengva įsivaizduoti atvirkščią dalyką. Sanča apskritai apverčia empirinius santykius aukštyn kojomis. Kai vežimai ir furgonai jau nebegalėjo patenkinti išsivysčiusių susisiekimo poreikių, kai, greta kitų aplinkybių, stambiosios pramonės sąlygota gamybos centralizacija pareikalavo naujų priemonių visos jos produktų masės pervežimui paspartinti ir išplėsti, tuomet buvo išrastas garvežys, ir tuo pačiu atsirado galimybė panaudoti geležinkelius tolimam susisiekimui. Čia išradėjui ir akcininkams rūpėjo jų pelnas, o apskritai komerciniams sluoksniams — gamybos kaštų sumažinimas; išradimo galimybė ir net jo absoliutus būtinumas kilo iš empirinių sąlygų. Šio naujo išradimo pritaikymą sąlygojo įvairiose šalyse įvairios empirinės aplinkybės, pavyzdžiui, Amerikoje — reikalas suvienyti atskiras šios didžiulės šalies valstijas ir sujungti pusiau civilizuotus vidinės žemyno dalies rajonus su jūra ir jų produktų sandėliavimo vietomis. (Plg., tarp kitko, M. Ševaljė, „Laiškai apie Šiaurės Ameriką.) Kitose šalyse, kur,— kaip, pavyzdžiui, Vokietijoje,— pasirodžius kiekvienam naujam išradimui, tik gailimasi, kad jis neužbaigia išradimų eros,— tokiose šalyse po atkaklaus priešinimosi šiems biauriems geležinkeliams, kurie nesuteikia mums sparnų, konkurencija vis dėlto priverčia pagaliau juos pripažinti ir atsisakyti vežimų bei furgonų,— kaip kitados teko atsisakyti nuo garbingo, dorybingo ratelio. Nesant Vokietijoje galimybės kitaip pelningai pritaikyti kapitalą, geležinkelių tiesimas čia pasidarė dominuojanti pramonės šaka. Vokietijos geležinkelių tiesimo vystymasis ir jos nesėkmės pasaulinėje rinkoje ėjo koja į koją. Tačiau niekur geležinkeliai netiesiami, įsiteikiant *„Laisvės nuo ko nors"* kategorijai; tuo šventasis Maksas galėtų įsitikinti jau iš to, kad niekas netiesia geležinkelių, norėdamas pasidaryti *laisvas nuo* savo pinigų maišo. Biurgeris norėtų skraidyti it paukštis. Iš to kyla jo ideologinė neapykanta geležinkeliams. Pozityvi šios jo neapykantos esmė yra ta, kad jis

didžiai mėgsta vežimus, furgonus ir vieškelius. Sanča aistringai trokšta „nuosavo pasaulio", kuris, kaip matėme anksčiau, yra dangus. Todėl jis nori pakeisti garvežį Elijo ugnies vežimu ir pakilti į dausas.

Kai tikras apribojimų panaikinimas, kuris kartu yra ir labai teigiamas gamybinės jėgos išvystymas, reali energija ir neatidėliotinų poreikių patenkinimas, individų galios išplėtimas, virto šio dykinėjančio ir tamsaus žiūrovo akyse paprastu išsivadavimu *nuo* tam tikro apribojimo, iš kurio jis vėl gali logiškai susilipdyti išsivadavimo nuo *bet kokio* apribojimo postulatą, po to viso šio samprotavimo pabaigoje pasirodo tai, kas buvo numanoma jau pradžioje:

„Būti laisvam nuo ko nors tereiškia *neturėti* ko nors, būti *išsivadavusiam* nuo ko nors" (p. 206).

Ir jis čia pat pateikia labai nevykusį šio teiginio pavyzdį: „Jis yra laisvas nuo galvos skausmo — tai lygu — Jis yra išsivadavęs nuo jo", tarytum šis „išsivadavimas" nuo galvos skausmo nėra lygus visai pozityviam sugebėjimui disponuoti savo galva, tarytum jis nėra lygus nuosavybei į savo galvą; tarp kita ko, kęsdamas galvos skausmus, aš buvau savo nesveikos galvos nuosavybė.

„„Išsivaduodami" mes įgyvendiname laisvę, į kurią šaukia krikščionybė,— išsivaduodami nuo nuodėmės, nuo dievo, nuo dorovės ir t. t." (p. 206).

Todėl mūsų „tobulasis krikščionis" ir randa savo savitumą, tik „išsivaduodamas" nuo „minčių", „paskirties", „pašaukimo", „įstatymo", „valstybės santvarkos" ir t. t., ir šaukia savo brolius Kristuje „gerai jaustis tik griaunant", t. y. „išsivaduojant", kuriant „tobulą", „krikščioniškąją laisvę".

Jis tęsia:

„Tačiau ar turime mes, pavyzdžiui, paaukoti laisvę todėl, kad ji yra krikščioniškasis idealas? Ne, *niekas neturi būti prarasta*" (voilà notre conservateur tout trouvé*), „taip pat ir laisvė, bet ji turi tapti mūsų *nuosava* laisve, o tokia ji, turėdama laisvės formą, tapti negali" (p. 207).

Čia mūsų „su savimi" (toujours et partout**) „sutariantis egoistas" užmiršta, kad jau Senajame testamente mes krikščioniškojo laisvės idealo dėka, t. y. laisvės iliuzijos dėka tapome „daiktų pasaulio" „savininkais"; jis taip pat užmiršta, jog po to mums tereikėjo išsivaduoti tik nuo „minčių pasaulio", kad galėtume pasidaryti ir šio pasaulio „savininkais"; jis užmiršta, kad čia „savitumas" buvo jam laisvės, išsivadavimo *išdava*.

Išaiškinęs laisvę kaip išsilaisvinimą *nuo* ko nors, o pastarąjį savo ruožtu — kaip „išsivadavimą" krikščioniškojo laisvės idealo, taigi ir „Žmogaus" laisvės prasme, mūsų šventasis gali šios preparuotos medžiagos pagrindu realizuoti praktinį savo logikos kursą. Pirmoji paprasčiausia antitezė skamba:

Žmogaus Laisvė — Mano Laisvė,

kur antitezėje laisvė liaujasi egzistavusi „laisvės forma". Arba:

Išsivadavimas Žmogaus naudai } — { Išsivadavimas Mano naudai.

* — štai jis, mūsiškis konservatorius, visas toks, koks yra. *Red.*

** — visuomet ir visur. *Red.*

Abi šios antitezės su gausia deklamacijų palyda pereina per visą skyrių apie savitumą, tačiau vien jomis mūsų pasaulio užkariautojas Sanča tepasiektų labai nedaug, jis vargu ar užvaldytų netgi Baratarijos salą. Anksčiau, kai jis stebėjo žmonių veiksmus iš savo „nuosavo pasaulio", iš savo „dangaus", jis, kalbėdamas apie savo laisvės abstrakciją, paliko nuošalyje du tikrojo išsivadavimo momentus. Pirmasis momentas buvo tas, kad individai išsivaduodami patenkina konkretų, jų tikrai jaučiamą poreikį. Pašalinus šį momentą, tikrus individus pakeitė „*Žmogus apskritai*", o tikro poreikio patenkinimą — siekimas fantastinio idealo, laisvės kaip tokios, „Žmogaus laisvės".— Antrasis momentas buvo tas, kad sugebėjimas, lig šiol glūdintis išsivaduojančiuose individuose tik kaip įgimtas gabumas, dabar pradeda funkcionuoti kaip tikra jėga arba kad jau esama jėga, pašalinus apribojimą, padidėja. Žinoma, apribojimo pašalinimą, kuris tėra naujos jėgos sukūrimo *išdava*, galima laikyti ir reikalo esme. Tačiau ši iliuzija kyla tik tuo atveju, jeigu politika laikoma empirinės istorijos baze arba jeigu — kaip kad daro Hegelis — visur stengiamasi įžiūrėti neigimo neigimą, arba pagaliau jeigu, naują jėgą jau sukūrus, pradedama reflektuoti apie šį naują kūrinį — kaip tai daro tamsus Berlyno biurgeris.— Šį antrąjį momentą palikęs nuošalyje savo paties naudojimui, šventasis Sanča dėl to įgauna tam tikrą apibrėžtumą, kurį jis gali priešpastatyti likusiai abstrakčiai „Laisvės" caput mortuum*. Tuo būdu jis gauna šias naujas antitezes:

Laisvė — neturiningas svetimos jėgos pašalinimas.	—	Savitumas — tikras savos jėgos turėjimas.

Arba:

Laisvė — svetimos jėgos atrėmimas.	—	Savitumas — savos jėgos turėjimas.

Norėdami šventąjį Sančą įtikinti, kad jis savo *paties* „jėgą", kurią jis čia priešpastato laisvei, paima iš tos pačios laisvės ir kaip išdaigininkas nepastebimai perkelia į save, mes nesiūlysime jam dirstelėti į materialistus arba komunistus, o tik nukreipsime jį į „Prancūzijos akademijos žodyną", kur jis ras, kad žodis liberté** dažniausiai vartojamas puissance*** prasme. Bet jeigu šventasis Sanča vis dėlto norėtų teigti, kad jis kovoja ne prieš *„liberté"*, o prieš *„laisvę"*, mes patarsime jam žvilgterėti į Hegelio raštus ir ten pasidomėti apie neigiamąją ir teigiamąją laisvę. Jam, kaip smulkiajam vokiečių biurgeriui, bus maloni baigiamoji šio skyriaus pastaba.

Antitezę galima išreikšti ir taip:

Laisvė, idealistinis siekimas išsivaduoti ir kova prieš kitabūtį.	—	Savitumas, *tikrasis* išsivadavimas ir mėgavimasis savąja būtimi.

---

* Pažodžiui: negyvai galvai; perkeltine prasme: palaikams. *Red.*

** — laisvė. *Red.*

*** — valdžios, jėgos. *Red.*

Šitaip pigia *abstrakcija atskyręs* savitumą nuo laisvės, Sanča apsimeta, kad jis tik dabar pradeda tai skirti, ir sušunka:

„Koks skirtumas tarp laisvės ir savitumo!" (p. 207).

Mes pamatysime, kad, be bendrų antitezių, jis nėra nieko pasiekęs ir kad lygia greta su šiuo savitumo apibrėžimu nuolat į jo samprotavimus komiškiausiai įsipina ir savitumas „paprasta prasme".

„Viduje galima būti laisvu, nepaisant vergovės būklės, nors ir vėl tik nuo *daug ko,* bet ne nuo *visko;* nuo savo pono rimbo, nuo jo valdingų užgaidų ir t. t. vergas negali būti *laisvas".*

„Užtat savitumas — tai *visa* Mano esmė ir būtis, tai Aš pats. Aš esu laisvas nuo to, nuo ko Aš esu *išsivadavęs;* Aš esu savininkas to, kas yra Mano *galioje* arba kam Aš turiu galios. *Savo nuosavas* Aš esu kiekvienu metu ir bet kuriomis aplinkybėmis, jei tik Aš *moku* turėti Save ir neeikvoju Savo jėgų kitiems. Aš negaliu tikrai *norėti* būti laisvas, nes Aš negaliu... to padaryti; Aš tegaliu to trokšti ir to siekti, *nes* tai lieka idealas, šmėkla. Tikrovės varžtai kiekvieną akimirką giliai veržiasi į Mano kūną. Bet Aš lieku *Savo nuosavas.* Priklausydamas kaip baudžiauninkas kokiam nors valdovui, Aš *mąstau* tik apie Save ir apie Savo naudą; tiesa, jo smūgiai pataiko į Mane, Aš nesu *laisvas* nuo jų,— b e t A š k e n č i u j u o s t i k S a v o n a u d a i, pavyzdžiui, norėdamas jį apgauti, lyg būčiau kantrus, ir susilpninti jo įtarimus arba vengdamas Savo pasipriešinimu užsitraukti Sau ką nors blogesnio. Bet kadangi Aš visą laiką turiu galvoje Save ir Savo nuosavą naudą" (kai tuo tarpu smūgiai turi savo galioje jį ir jo nugarą), „tai Aš griebiu už plaukų kiekvieną patogią progą" (t. y. jis „trokšta", jis „siekia" pirmos patogios progos, kuri vis dėlto „lieka idealas, šmėkla"), „norėdamas sutriuškinti vergvaldį. Ir jeigu Aš tuomet *išsilaisvinu* nuo jo ir jo rimbo, tai tėra Mano ankstesnio egoizmo pasekmė. Gal būt, čia kas nors pasakys, kad Aš, ir būdamas vergas, buvau laisvas, būtent „savyje" arba „viduje"; tačiau „laisvas savyje" dar nėra „tikrai laisvas", ir laisvas „viduje" nėra tas pat, kas laisvas „išorėje". Atvirkščiai, Savas, *Savo nuosavas* Aš buvau *visiškai,* tiek viduje, tiek ir *išorėje.* Mano kūnas, valdomas žiauraus valdovo, nėra „laisvas" nuo kankinimo kančių ir rimbo smūgių; *tačiau nuo kankinimo traška* M a n o *kaulai, nuo smūgių trūkčioja* M a n o *raumenys, ir Aš vaitoju, nes vaitoja* M a n o *kūnas.* M a n o *dejonės ir drebulys įrodo, kad Aš dar tebepriklausau Sau, kad Aš esu Savo nuosavas"* (p. 207, 208).

Mūsiškis Sanča, kuris šiuo atveju vėl vaidina beletristą smulkiesiems biurgeriams ir kaimiečiams, čia įrodinėja, kad, nepaisydamas gausių smūgių, kuriuos jis gavo jau iš Servanteso, jis visuomet buvo savo savitumo turėtojas ir kad šie smūgiai veikiau priklausė jo „savitumui". „Savo nuosavas" jis yra „kiekvienu metu ir bet kuriomis aplinkybėmis", *jei* tik jis *moka* turėti save. Taigi čia savitumas yra hipotetinis ir priklauso nuo jo intelekto, kuriuo jis laiko vergišką kazuistiką. Vėliau šis intelektas taip pat tampa *mąstymu,* kai jis pradeda „mąstyti" apie save ir savo „naudą", ir šis mąstymas bei ši mintinė „nauda" sudaro jo mintinę „nuosavybę". Toliau aiškinama, kad jis kenčia smūgius „Savo naudai",— čia savitumas vėl suvedamas į „naudos" *įsivaizdavimą,* ir jis „kenčia" blogį, kad netaptų „ko nors blogesnio" „savininku". Vėliau paaiškėja, kad intelektas taip pat yra išlygos apie „pirmą patogią progą" „savininkas", t. y. paprasto reservatio mentalis* savininkas ir pagaliau, „sutriuškinęs" — anticipuodamas idėją — „vergvaldį", jis yra šio anticipavimo „savininkas", tuo tarpu dabar vergvaldys iš tiesų trypia jį kojomis.

* — mintinės išlygos. *Red.*

Vadinasi, čia jis sutapatina save su savo *sąmone*, kuri stengiasi nuraminti save visokiomis išmintingomis sentencijomis, o pabaigoje jis sutapatina save su savo *kūnu*, teigdamas, kad visiškai, tiek viduje, tiek ir išorėje, jis yra „Savo nuosavas", kol jame dar tebėra nors viena gyvybės, kad ir nesąmoningos gyvybės, kibirkštėlė. Tokie reiškiniai, kaip „kaulų" traškėjimas, raumenų trūkčiojimai ir t. t., kuriuos — išvertus iš *vienintelio* gamtos mokslo kalbos į patologijos kalbą — galvanizmo būdu galima būtų rasti ir jo lavone, čia pat jį nuėmus nuo kartuvių, kur jis ką tik mūsų akyse buvo pasikoręs, ir kuriuos tuo pat būdu būtų galima rasti net negyvoje varlėje,— šie reiškiniai čia yra jam įrodymas, kad jis „visiškai", „tiek viduje, tiek ir išorėje", dar tebėra „Savo nuosavas", dar tebeturi galios sau. Tas pats faktas, kuriuo pasireiškia vergvaldžio valdžia ir savitumas,— būtent, kad yra mušamas *jis*, o ne kas nors kitas, kad kaip tik *jo* kaulai „traška", *jo* raumenys trūkčioja ir jis negali to pakeisti,— šis faktas mūsų šventajam čia yra jo paties savitumo ir galios įrodymas. Taigi kai jis, Surinamo spanso bocko[104] būdu kankinamas, negali pajudinti nei rankos, nei kojos, nei iš viso jokio kito kūno nario ir yra priverstas kęsti visa, kas jam bebūtų daroma,— tokiomis aplinkybėmis jo galia ir savitumas yra ne tai, kad jis gali disponuoti savo kūno nariais, o tas faktas, kad tai yra *jo* nariai. Savo savitumą čia jis vėl išgelbėjo tuo, kad visą laiką žiūrėjo į save kaip į kitaip apibrėžtą: čia kaip į paprastą sąmonę, čia kaip į nesąmoningą kūną (žr. „Fenomenologiją").

Aišku, šventasis Sanča „iškenčia" savąją smūgių porciją oriau, negu tikrieji vergai. Kad ir kiek misijonieriai, besirūpindami vergvaldžių interesais, įtikinėtų vergus, kad jie „kenčia" smūgius „Savo naudai", vergai nepatikės tokiems plepalams. Jie nesivadovauja ta šalta ir baiminga refleksija, kuri teigia, kad antraip jie „užsitrauks ką nors blogesnio", jie taip pat negalvoja, kad „savo kantrybe apgaus vergvaldį",— atvirkščiai, jie tyčiojasi iš savo kankintojų, juokiasi iš jų bejėgiškumo, iš jų nesugebėjimo net priversti juos nusižeminti ir užgniaužia savyje kiekvieną „dejonę", kiekvieną skundą, kol jiems tai leidžia fizinis skausmas. (Žiūrėk *Šarlio Konto* „Traktatą apie įstatymų leidybą".) Taigi jie ir „viduje", ir „išorėje" yra ne savęs „savininkai", o tik savo atkaklumo „savininkai",— tai neblogiau galima išreikšti ir šiais žodžiais: jie nėra „laisvi" nei „viduje", nei „išorėje", bet yra laisvi vienu požiūriu, būtent — jie laisvi „viduje" nuo savęs žeminimo, o tai parodo ir „išorėje". Kadangi „Štirneris" gauna smūgius, jis yra smūgių savininkas, taigi ir laisvas nuo to, kad nebūtų mušamas; ši laisvė, šis išsivadavimas priklauso jo savitumui.

Jei šventasis Sanča skiriamuoju savitumo požymiu laiko išlygą — „pirma patogia proga" pabėgti, o savo tuo būdu pasiekiamą „išsilaisvinimą"— „tik savo ankstesnio egoizmo" (*savo*, t. y. su savimi sutariančio egoizmo) „pasekme", tai iš to išeina, kad, jo manymu, sukilę Haiti[105] negrai ir pabėgę įvairių kolonijų negrai norėjo išvaduoti ne *save*, o apskritai „Žmogų". Vergas, pasiryžęs išsivaduoti, jau turi būti pakilęs aukščiau tokios minties, kad vergovė yra jo

„savitumas". Jis turi būti *„laisvas"* nuo šio *„savitumo"*. Be to, konkretaus individo „savitumas" gali būti ir savęs *„žeminimas"*. Jei „kažkas" teigs priešingą dalyką, tai reikš, kad jis matuoja šį savitumą „svetimu matu".

Pabaigoje šventasis Sanča keršija už gautus smūgius, kreipdamasis į savo „savitumo" „savininką"— į vergvaldį šiais žodžiais:

„Mano *koja* nėra „laisva" nuo pono smūgių, bet tai yra *Mano* koja, ir ji yra *nenutraukiama*. Tegu jis Man ją nutraukia ir įsižiūri, ar jis tikrai įgijo Mano koją! Jo rankose tebus tik Mano kojos lavonas, kuris taip pat nėra Mano koja, kaip negyvas šuo jau nebėra šuo" (p. 208).

Bet tegu Sanča, kuris šiuo atveju mano, kad vergvaldys norėtų turėti jo *gyvą* koją, matyt, savo naudojimui,— tegu jis „įsižiūri", kas jam dar paliko iš „nenutraukiamos" kojos. Jam beliko tik savo kojos netekimas, ir jis tapo vienakoju savo nutrauktos kojos savininku. Jeigu jis turi kasdien aštuonias valandas sukti kojaminį malūną, tai ilgainiui idiotu taps būtent *jis*, ir tuomet idiotizmas bus *jo* „savitumas". Tegu teisėjas, tokia bausme jį nuteisęs, „įsižiūri", ar jis vis dar laiko savo „rankose" Sančos protą. Tačiau vargšui Sančai iš to naudos nebus.

„Pirmoji nuosavybė, pirmoji didybė iškovota!"

Parodęs šiais, asketo vertais pavyzdžiais — su nemažais beletristiniais gamybos kaštais — skirtumą tarp laisvės ir savitumo, mūsų šventasis visai netikėtai 209 puslapyje pareiškia, kad

„tarp savitumo ir laisvės yra dar *gilesnė* praraja, negu paprastas žodinis skirtumas".

Ši „gilesnė praraja" yra ta, kad anksčiau duotas laisvės apibrėžimas yra kartojamas „įvairiais pakitimais" bei „lūžiais" ir daugelyje „epizodinių intarpų". Iš „Laisvės" kaip „Išsivadavimo" apibrėžimo kyla klausimai: nuo ko turi būti žmonės laisvi (p. 209) ir t. t., kyla ginčai dėl šio „nuo ko" (ten pat) (kaip smulkusis vokiečių biurgeris, jis ir čia įžiūri tikrųjų interesų kovoje tik vaidus dėl šio „nuo ko" apibrėžimo, ir, aišku, jam atrodo labai keista, kad „pilietis" nenori būti laisvas „nuo pilietybės", p. 210). Teiginys, kad pašalinti kokį nors apribojimą reiškia nustatyti naują apribojimą, vėliau yra kartojamas tokia forma: „Siekimas konkrečios laisvės visada apima siekimą naujo viešpatavimo", p. 210 (mes čia sužinome, kad buržua siekė revoliucijoje ne savo viešpatavimo, o „įstatymo viešpatavimo"— žiūrėk anksčiau apie liberalizmą); o po to seka išvada, kad joks individas nenori išsivaduoti nuo to, kas jam yra „visai prie širdies, pavyzdžiui, nuo neįveikiamo mylimosios žvilgsnio" (p. 211). Toliau paaiškėja, kad laisvė yra „fantomas" (p. 211), „sapnas" (p. 212); vėliau, tarp kita ko, sužinome, kad „gamtos balsas" irgi tampa „savitumu" (p. 213), bet užtat „dievo ir sąžinės balsą" reikia laikyti „velnio darbu", ir autorius išdidžiai pareiškia: „Yra gi tokių bedieviškų žmonių" (kurie tai laiko velnio darbu); „ir ką Jūs jiems padarysite?" (p. 213, 214). Bet ne gamta turi apspręsti Mane, o Aš turiu apspręsti Savo gamtą,— sako toliau su savimi sutariantis egoistas. Ir mano sąžinė taip pat yra „gamtos balsas".

Šiuo atveju taip pat paaiškėja, kad gyvulys „eina labai teisingu keliu" (p. 214). Toliau mes sužinome, kad „laisvė tyli apie tai, kas turi įvykti po Mano išsivadavimo" (p. 215). (Žiūrėk „Saliamono Giesmių giesmę".) Anksčiau minėtą „gilesnę prarają" baigiama rodyti tuo, kad šventasis Sanča pakartoja smūgių sceną ir šįkart kiek aiškiau pasisako apie savitumą:

„Net nelaisvas, netgi surakintas tūkstančiais grandinių, Aš vis dėlto esu, ir Aš esu ne tik ateityje, ne tik viltyje, kaip yra savybinga laisvei; netgi kaip niekingiausias vergas Aš esu — dabartyje" (p. 215).

Taigi čia jis priešpastato *save* ir *„Laisvę"* kaip du asmenis, o savitumas tampa paprasta esamybe, paprasta dabartimi, ir būtent „niekingiausia" dabartimi. Vadinasi, savitumas čia yra paprastas asmeninio tapatumo konstatavimas. Štirneris, kuris jau anksčiau konstitavo save kaip „slaptą policinę valstybę", čia virto pasų valdyba. „Tegu nieko nebus prarasta" iš „žmogaus pasaulio"! (Žiūrėk „Saliamono Giesmių giesmę".)

Pagal 218 puslapį savo savitumą taip pat galima „prarasti" dėl „atsidavimo", „nuolankumo", nors anksčiau buvo pasakyta, kad savitumas negali išnykti, kol mes iš viso *esame* nors ir „niekingiausiu" arba „nuolankiausiu" pavidalu. Bet argi „niekingiausias" vergas nėra kartu „nuolankiausias"? Pagal vieną iš ankstesnių savitumo aprašymų „prarasti" savo savitumą galima, tik praradus savo *gyvybę*.

218 puslapyje savitumas kaip viena laisvės pusių, kaip jėga vėl priešpastatomas laisvei kaip išsivadavimui, o tarp priemonių, kuriomis Sanča, jo pareiškimu, užtikrina savo savitumą, nurodomas „veidmainiškumas", „apgaulė" (priemonės, kurias vartoja Mano savitumas, nes jis turėjo „nusilenkti" išorinio pasaulio sąlygoms) ir t. t., „nes priemonės, kurias Aš vartoju, prisiderina prie to, kas Aš esu". Mes jau matėme, kad tarp šių priemonių reikšmingiausias yra priemonių *nebuvimas,* o tai ir vėl paaiškėja iš jo bylos su mėnuliu (žiūrėk anksčiau „Logiką"). Po to įvairumo dėlei laisvė suvokiama kaip *„išsilaisvinimas":* „tai reiškia, Aš galiu turėti laisvę tik tiek, kiek Aš ją sukuriu Sau savo savitumu"; ir visiems, ypač vokiečių, ideologams įprastas laisvės kaip *savęs apibrėžimo* apibrėžimas čia figūruoja kaip savitumas. Vėliau tai paaiškinama pavyzdžiu: atseit, „avys" neturėtų jokios „naudos" iš to, „jeigu joms būtų suteikta žodžio laisvė" (p. 220). Koks trivialus yra čia jo savitumo kaip išsilaisvinimo supratimas, matyti jau ir iš to, kad jis kartoja nuvalkiotas frazes apie dovanotą laisvę, paleidimą į laisvę, išsivadavimą ir t. t. (p. 220, 221). Priešingumas tarp laisvės kaip išsivadavimo ir savitumo kaip šio išsivadavimo neigimo taip pat nupiešiamas ir poetiškai:

„Laisvė žadina Jūsų pyktį ant visko, kas Jūs nesate" (taigi ji yra *piktas* savitumas, arba, šventojo Sančos nuomone, tulžingos natūros, pvz., Gizo, neturi savo „savitumo"? Ir, pykdamas ant kitų, argi Aš nesigėriu Savimi?); „egoizmas ragina Jus *džiaugtis* pačiu Savimi, mėgautis Savimi" (reiškia, egoizmas yra save džiuginanti laisvė; beje, mes jau esame susipažinę, kas yra su savimi sutariančio egoisto džiaugsmas ir mėgavimasis). „Laisvė yra ir lieka ilgesys" (tartum ilgesys taip pat nėra ypatingos rūšies individų, būtent krikščioniškų germaniškų individų, savi-

tumas, jų mėgavimasis,— ir nejaugi „bus prarastas" šis ilgesys?). „Savitumas yra tikrovė, *pati savaime* pašalinanti visą tą nelaisvę, kuri kliudo Jūsų pačių kelyje" (vadinasi, kol nelaisvė nėra pašalinta, mano savitumas yra *kliūčių apgaubtas* savitumas. Smulkiajam vokiečių buržua vėl yra būdinga tai, kad visi apribojimai ir visos kliūtys jam yra pašalinami „patys savaime", nes jis pats dėl to niekada nepajudins nė piršto, o tuos apribojimus, kurie nėra pašalinami „patys savaime", jis iš įpročio pavers savo savitumu. Prabėgomis pastebėsime, kad čia savitumas pasireiškia kaip veikiantis *asmuo*, nors vėliau jis pažeminamas į paprastą jo savininko *aprašymą)* (p. 215).

Ta pati antitezė vėl pasirodo tokia forma:

„Kaip *saviti, Jūs tikrai* esate *išvaduoti nuo visko,* o tai, kas Jums dar tebėra pasilikę, Jūs tai patys esate priėmę; toks yra Jūsų pasirinkimas ir tokia Jūsų valia. Savitas — tai *gimęs laisvas,* o laisvas — dar tik ieškantis laisvės".

Tačiau 252 puslapyje šventasis Sanča „pripažįsta", „kad kiekvienas *gimsta* kaip *žmogus,* vadinasi, šiuo požiūriu visi naujagimiai yra lygūs".

Tai, nuo ko Jūs kaip saviti nesate „išsivadavę", yra „toks Jūsų pasirinkimas ir tokia Jūsų valia", kaip, pavyzdžiui, smūgiai anksčiau išnagrinėtame pavyzdyje su vergu.— Kvaila parafrazė! Taigi savitumas čia paverčiamas įsivaizdavimu, kad šventasis Sanča savo noru yra priėmęs ir pasilikęs sau visa tai, nuo ko jis nėra „išsivadavęs", pavyzdžiui, badą, jeigu jis neturi pinigų. Jau nekalbant apie daugybę dalykų, pavyzdžiui, apie tarmę, skrupulą, hemorojų, skurdą, vienakojiškumą, prievartinį filosofavimą, kuriuos jam yra primetęs darbo pasidalijimas, ir t. t. ir t. t., jau nekalbant apie tai, kad nuo jo visai nepriklauso, „priims" jis šiuos dalykus ar ne, vis vien jis yra priverstas — net jeigu mes akimirką priimsime jo prielaidas — visuomet ką nors pasirinkti tik iš tų konkrečių dalykų, kurie sudaro jo gyvenimo sferą ir kurių anaiptol nėra sukūręs jo savitumas. Pavyzdžiui, kaip Airijos valstietis jis tegali pasirinkti arba valgyti bulves, arba mirti badu, be to, ir tai pasirinkdamas, jis ne visuomet yra laisvas. Pateiktame sakinyje taip pat reikia atkreipti dėmesį į gražutį priedėlį, kuriuo, visai kaip teisėje, „priėmimas" tiesiog sutapatinamas su „pasirinkimu" ir „valia". Beje, negalima pasakyti nei sąryšyje su tuo, nei be šio sąryšio, ką šventajam Sančai reiškia „gimęs laisvas".

Ir bene jam įdiegtas jausmas nėra jo jausmas, kurį jis yra priėmęs? Ir bene mes nesužinome 84 ir 85 puslapyje, kad „įdiegti" jausmai jokiu būdu nėra „savi" jausmai? Tarp kita ko, čia paaiškėja, kaip jau matėme Klopštoko atveju (šis čia pateikiamas kaip pavyzdys), kad „savitas" elgesys anaiptol nesutampa su individualiu elgesiu, nors, matyt, Klopštokui krikščionybė yra buvusi „visai prie širdies" ir jokiu būdu „nekliudė jo kelyje".

„Savitam *nėra reikalo išsivaduoti,* nes jis jau iš pat pradžių atmeta visa, išskyrus save... Dar būdamas vaikiško garbinimo nelaisvėje, jis jau *dirba* ta kryptimi, kad *„išsivaduotų"* iš šios nelaisvės".

Kadangi savitam *nėra reikalo* išsivaduoti, tai jis, dar būdamas vaikas, jau *dirba* ta kryptimi, kad išsivaduotų, ir visa tai yra todėl, kad jis, kaip matėme, yra *„gimęs laisvas"*. „Būdamas vaikiško

garbinimo nelaisvėje", jis reflektuoja jau laisvai, būtent savitai, apie šią savo paties nelaisvę. Bet tai neturi mūsų stebinti: mes jau „Senojo testamento" pradžioje matėme, koks vunderkindas buvo šis su savimi sutariantis egoistas.

„*Savitumas dirba mažajame egoiste* ir *sukuria* jam trokštamą „laisvę"".

Ne „Štirneris" gyvena, o „savitumas" gyvena, „dirba" ir „kuria" *jame*. Čia mes sužinome, kad ne savitumas yra savininko *aprašymas*, o savininkas tėra savitumo *parafrazė*.

Kaip matėme, „išsivadavimas" savo aukščiausioje pakopoje buvo išsivadavimas nuo savo paties Aš, savęs išsižadėjimas. Mes taip pat matėme, kad „išsivadavimas" buvo priešpastatytas „savitumui" kaip savęs teigimas, kaip savanaudiškumas. Tačiau mes lygiai taip pat matėme, kad ir pats šis savanaudiškumas irgi buvo savęs išsižadėjimas.

Kurį laiką mes skaudžiai pasigesdavome „Šventybės". Bet staiga vėl ją atrandame droviai prigludusią skyriaus apie savitumą pabaigoje, kur ji 224 puslapyje įteisinama tokiu nauju pakitimu:

„Į dalyką, kuriuo Aš savanaudiškai užsiimu" (arba visai neužsiimu), „Aš žiūriu *kitaip*, negu į tą, kuriam Aš nesavanaudiškai tarnauju" (arba kuriuo Aš užsiimu).

Tačiau šventasis Maksas nesitenkina šia įstabia tautologija, kurią jis yra „priėmęs" „savo pasirinkimu ir savo valia"; čia vėl staiga pasirodo scenoje seniai užmirštas „kažkas", šįkart kaip naktinis sargas, konstatuojantis Šventybės tapatumą, ir pareiškia, kad jis

„galėtų nustatyti tokį skiriamąjį požymį: vienam dalykui Aš galiu *nusidėti* arba padaryti *nuodėmę*" (tautologija, verta ypatingo dėmesio!), „o kitą tik *lengvabūdiškai prarasti*, atstumti nuo Savęs, netekti jo, t. y. padaryti kvailybę" (taigi jis gali lengvabūdiškai save prarasti, gali netekti savęs,— netekti gyvybės). „Abu šiuos požiūrius galima pritaikyti *prekybos laisvei*, nes" iš dalies ji laikoma Šventybe, o iš dalies — ne, arba, kaip tai nuodugniau išreiškia pats Sanča, „nes iš dalies į ją žiūrima kaip į laisvę, kurią galima suteikti arba atimti *priklausomai nuo aplinkybių*, o iš dalies — kaip į tokią laisvę, kurią reikia laikyti *šventa bet kuriomis aplinkybėmis*" (p. 224, 225).

Čia Sanča vėl parodo „savitą" „įžvelgimą" į klausimą apie prekybos laisvę ir apsauginius muitus. Tuo jam duodamas „pašaukimas"— nurodyti nors vieną vienintelį atvejį, kai prekybos laisvė buvo laikoma „šventa" 1) *todėl*, kad ji yra „*laisvė*", ir 2) kad ji buvo laikoma „šventa" „*bet kuriomis aplinkybėmis*". Šventybę galima panaudoti bet kuriam tikslui.

Po to, kai savitumas, pasitelkus logines antitezes ir fenomenologinį „taip pat-ir kito-apibrėžtumo-turėjimą", buvo, kaip matėme, *sukonstruotas* iš specialiai šiam tikslui iš anksto apdorotos „laisvės",— čia šventasis Sanča visa, kas jam buvo prie širdies (pavyzdžiui, smūgius), „priskyrė" savitumui, o tai, kas jam buvo ne prie širdies, jis „priskyrė" laisvei,— po to mes pagaliau sužinome, kad visa tai dar nebuvo tikrasis savitumas.

„Savitumas,— sakoma 225 puslapyje,— tai visai ne *idėja*, kaip kad laisvė ir t. t., jis yra tik *savininko* aprašymas".

Mes pamatysime, kad šis „savininko aprašymas" yra paneigti laisvę jos trimis šventojo Sančos jai primestais liberalizmo, komunizmo ir humanizmo lūžiais, suvokti laisvę jos *tiesoje* ir pavadinti šį, pagal anksčiau išdėstytą logiką, labai paprastą minties procesą tikrojo Aš aprašymu.

Visas skyrius apie savitumą tėra trivialiausias savęs gražinimas, kuriuo smulkusis vokiečių biurgeris guodžiasi dėl savo paties bejėgiškumo. Kaip ir Sanča, jis mano, kad buržuazinių interesų kovoje prieš feodalizmo liekanas ir prieš absoliutinę monarchiją kitose šalyse visa tereiškia tik principus, klausimą, *nuo ko* turi išsivaduoti „Žmogus". (Taip pat žiūrėk anksčiau apie politinį liberalizmą.) Todėl prekybos laisvę jis laiko vien laisve ir, kaip kad Sanča, nepaprastai rimtai postringauja apie tai, ar turi „Žmogus" turėti „bet kuriomis aplinkybėmis" prekybos laisvę ar ne. O jeigu jo pastangos išsivaduoti niekingai žlunga — ir tokiomis aplinkybėmis tai yra neišvengiama,— jis, ir vėl kaip Sanča, guodžiasi, kad neva „Žmogus" arba jis pats negali „tapti laisvas nuo visko", kad laisvė esanti labai neapibrėžta sąvoka, todėl net Meternichas ir Karolis X galėję apeliuoti į „tikrąją laisvę" („Knygos" p. 210; čia tik reikia pastebėti, kad būtent reakcionieriai, ypač istorinė mokykla ir romantikai[106] — ir vėl visai kaip Sanča — tikrąją laisvę matė savitumuose, pavyzdžiui, Tirolio valstiečių savitumuose, apskritai savotiškame individų, o paskui ir vietovių, provincijų bei luomų vystymesi).— Smulkusis biurgeris šiuo atveju guodžiasi ir tuo, kad jeigu jis kaip vokietis ir nėra laisvas, užtat jam už visas jo kančias atlygina jo nenuginčijamas savitumas. Jis nelaiko — ir dar kartą kaip Sanča — laisvės jėga, kurią jis išsikovoja, ir todėl savo bejėgiškumą paskelbia jėga.

Bet tai, ką paprastas smulkusis vokiečių biurgeris guosdamasis tyliai kalba vienas sau, širdyje, tai berlynietis skelbia kaip sąmoningą galvoseną. Jis didžiuojasi savo skurdžiu savitumu ir savitu skurdumu.

5. Savininkas

Apie tai, kaip „Savininkas" suskyla į tris „lūžius": į „Mano jėgą", „Mano bendravimą" ir „Mano pasitenkinimą", žiūrėk skirsnį „Naujojo testamento ekonomija". Mes čia pat pereiname prie pirmojo šių lūžių.

A. Mano jėga

Skyrius apie jėgą savo ruožtu turi trichotominę struktūrą, nes jame kalbama: 1) apie teisę, 2) apie įstatymą ir 3) apie nusikaltimą. Rūpestingai stengdamasis nuslėpti šią trichotomiją, Sanča labai dažnai pasitelkia „epizodą". Visą šio skyriaus turinį mes pateiksime lentelės pavidalu su reikiamais epizodiniais intarpais.

I. Teisė

A. Kanonizavimas apskritai

Kitas Šventybės pavyzdys yra *teisė*.

Teisė yra ne Aš

=ne mano teisė
=svetima teisė
=esamoji teisė.

Visa esamoji teisė=svetima teisė
=teisė, kylanti *iš* svetimų (ne iš Manęs)
=svetimų suteikta teisė
=(teisė, kurią Man *kažkas* suteikia, kuria man leidžiama naudotis) (p. 244, 245).

} Šventybė

Pastaba Nr. 1. Skaitytojas nustebs, kodėl dešinioji lygties Nr. 4 dalis staiga pasirodo lygtyje Nr. 5 kaip kairioji jos dalis, o dešiniąja pastarosios lygties dalimi tampa dešinioji lygties Nr. 3 dalis; tuo būdu kairiojoje pusėje vietoj „teisės" staiga pasirodo „visa esamoji teisė". Tai padaryta, norint sukurti iliuziją, kad šventasis Sanča kalba apie *tikrą*, esamąją teisę, nors tai jam nė į galvą neateina. Apie teisę jis kalba tik tiek, kiek ji įsivaizduojama kaip šventas „predikatas".

Pastaba Nr. 2. Apibrėžus teisę kaip „svetimą teisę", ją galima bet kaip pavadinti, pavyzdžiui, „sultono teise", „liaudies teise" ir t. t., priklausomai nuo to, kaip būtent šventasis Sanča nori apibrėžti tą svetimybę, iš kurios jis gauna šią teisę. Tai leidžia Sančai toliau pasakyti, kad „svetimą teisę suteikia gamta, dievas, liaudies rinkimai ir t. t." (p. 250), taigi „ne Aš". Naivus yra tik tas būdas, kuriuo mūsų šventasis, pasitelkdamas sinonimiką, mėgina parodyti, kad anksčiau pateiktas paprastas lygtis jis neva yra išvystęs.

„Jei koks nors kvailys laiko Mane teisiu" (o kas tuomet, jei tasai kvailys, laikantis jį teisiu, yra jis pats?), „tai Aš pasidarau nepatiklus Savo teisės atžvilgiu" („Štirneriui" naudinga norėti, kad taip iš tiesų ir būtų). „Bet net jeigu ir išminčius laiko Mane teisiu, tai vis dėlto dar nereiškia, kad Aš esu teisus. Teisus Aš ar ne — tai visai nepriklauso nuo to, kad kvailys ar išminčius pripažįsta Mano teisę. Tačiau Mes lig šiol esame siekę *šios teisės*. Mes ieškome *teisės* ir tuo tikslu kreipiamės į *teismą*... Bet ko gi Aš ieškau šiame teisme? Aš ieškau sultono teisės, ne Savo teisės, Aš ieškau svetimos teisės... taigi aukščiausiosios cenzūros teisme Aš ieškau cenzūros teisės" (p. 244, 245).

Šiame meistriškai suformuluotame teiginyje stebina gudrus sinonimikos panaudojimas. Pripažinimas ko nors teisiu paprasta žodžio prasme sutapatinamas su teisės pripažinimu juridine prasme. Dar įstabesnis yra didis, galįs kalnus išjudinti tikėjimas tuo, kad „į teismą kreipiamasi" neva dėl malonumo apginti savo teisę,— tikėjimas, pagal kurį teismai atsiradę dėl nenuolaidžiavimo, dėl noro bylinėtis*. Pagaliau įsidėmėtina ir tai, su kokiu gudrumu čia Sanča —

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Kokia yra apskritai mūsų šventojo praščio-

kaip ir anksčiau lygties Nr. 5 atveju — *iš anksto* kontrabanda pratempia konkrečius pavadinimus, šiuo atveju — „sultono teisę", kad *po to* juo patikimiau galėtų pritraukti savo visuotinę „svetimos teisės" kategoriją.

Svetima teisė = ne Mano teisė.
Turėti tapusią Mano teise
svetimą teisę = nebūti teisiu
= *neturėti jokios teisės*
= būti *beteisiu* (p. 247).
Mano teisė = ne Tavo teisė
= *Tavo neteisumas.*
Tavo teisė = Mano neteisumas.

Pastaba: „Jūs norite būti teisūs kitų atžvilgiu" (iš tikrųjų reikėjo pasakyti: būti savaip teisūs). „To jūs negalite pasiekti, jų atžvilgiu jūs visada būsite „neteisūs", *nes* jie nebūtų jūsų priešai, jeigu jie taip pat nebūtų „savaip" teisūs. Jie visada jus „laikys neteisiais"... Jeigu jūs liekate teisės sferoje, jūs liekate — bylinėjimosi sferoje" (p. 248, 253).

„Tačiau panagrinėkime dalyką dar iš kitos pusės". Pakankamai patvirtinęs savo žinias apie teisę, šventasis Sanča dabar gali pasitenkinti, dar kartą apibrėždamas teisę kaip Šventybę ir šia proga pakartodamas kai kuriuos jau anksčiau Šventybei duotus epitetus, šįkart pridurdamas žodį „teisė".

„Argi teisė nėra *religinė sąvoka*, t. y. kažkas *Šventa?*" (p. 247).
„Kas gali, jeigu jis neturi *religinio požiūrio*, klausti apie „teisę"?" (ten pat).

„Teisė *„savyje ir sau"*. Taigi be santykio su Manimi? *„Absoliuti* teisė"! Taigi atskirta nuo Manęs.— *„Esanti savyje ir sau!"* — *Absoliuti! Amžina* teisė, kaip amžina tiesa"— *Šventybė* (p. 270).

„Jūs išsigandę atsitraukiate nuo kitų, nes jums atrodo, kad šalia jų jūs matote *teisės šmėklą!"* (p. 253).

„Jūs slankiojate aplinkui, norėdami palenkti į savo pusę šį *vaiduoklį"* (ten pat).

„Teisė — tai *vaiduoklio* įskiepyta *keistybė"* (dviejų anksčiau pateiktų teiginių sintezė) (p. 276).

„Teisė — tai... *įkyri idėja"* (p. 270).

„Teisė — tai *dvasia..."* (p. 244).

„Nes teisę gali suteikti tik *dvasia"* (p. 275).

---

kelio pažiūra į teismą, matyti jau iš to, kad kaip pavyzdį jis nurodo aukščiausiosios cenzūros teismą, kuris gali būti laikomas teismu nebent tik prūso akimis; tai teismas, kuris apsiriboja vien administracinėmis priemonėmis ir kurio kompetencijai nepriklauso nei bausmių skyrimas, nei civilinių bylų nagrinėjimas. Kad individai turi kaip savo pagrindą dvi visai skirtingas gamybos būkles — tada, kai teismas ir vykdomoji valdžia yra atskirti vienas nuo kito, ir tada, kai, atvirkščiai, jie patriarchališkai sutampa,— tai nerūpi šventajam, kuris neva visuomet yra užsiėmęs *tikrais* individais.

Anksčiau nurodytos lygtys čia paverčiamos „pašaukimu", „paskirtimi", „uždaviniu", moraliniais priesakais, kuriuos šventasis Maksas griausmingu balsu skiepija sumišusiai savo ištikimojo tarno Šeligos sąžinei. Į pastarąjį šventasis Maksas čia kreipiasi trečiuoju asmeniu, žodžiu „Jis", visai kaip prūsų puskarininkis (jo paties „žandaras" kalba jo lūpomis). Tegu Jis pamėgina apsaugoti nuo bet kurių pažeidimų savo teisę valgyti — ir t. t. Proletarų *teisė* valgyti niekada nebuvo „pažeidžiama", ir vis dėlto „savaime" išeina, kad jie gana dažnai negali „naudotis" šia teise". *Red.*

Dabar šventasis Sanča dar kartą aiškina tai, ką jis jau yra aiškinęs Senajame testamente, būtent — kas yra „įkyri idėja"; šiuo atveju skirtumas tėra tas, kad čia visur šmėkščioja „teisė" kaip „kitas" „įkyrios idėjos" „pavyzdys".

„Teisė pradžioje yra Mano mintis, arba jis" (!) „prasideda Manyje. Tačiau jeigu jis išsiveržė iš Manęs" (vulgo*: paspruko nuo manęs), „jeigu „Žodis" pasireiškė išorėje, tai jis tapo *kūnu*" (ir šventasis Sanča gali ligi soties jo prisivalgyti), „tapo *įkyria idėja*",— dėl to visa Štirnerio knyga susideda iš „įkyrių idėjų", kurios „išsiveržė" iš jo, bet kurias mes sugavome ir uždarėme į pagarsėjusius „papročių pataisos namus". „*Dabar* Aš jau nebegaliu išsivaduoti nuo minties" (minčiai išsivadavus *nuo jo!*); „kaip Aš besisuku, ji stovi priešais Mane". (Kaselė kybo užpakalyje jo[107].) „*Taigi* žmonės nesugebėjo sutvarkyti minties apie „teisę", kurią jie patys yra sukūrę. Jų kūrinys ištrūko iš jų valdžios. *Tai yra absoliuti teisė, absolvuota*" (o, sinonimika!) „ir *atsiskyrusi* nuo Manęs. Gerbdami ją kaip absoliutą, mes nebegalime jos vėl praryti, ir ji atima iš Mūsų kūrybinę galią; kūrinys yra praaugęs kūrėją, jis yra savyje ir sau. Tad nebeleiskime teisei vaikščioti laisvai. . ." (mes čia pat pritaikysime šį patarimą pačiam šiam sakiniui ir prirakinsime jį grandine, iki jo vėl prireiks) (p. 270).

Tuo būdu pašventinęs teisę visokiausiais išbandymais vandeniu ir ugnimi ir ją kanonizavęs, šventasis Sanča tuo pačiu ją panaikino.

„Kartu su absoliučia teise *žūva pati teisė*, tuo pašalinamas ir *teisės sąvokos viešpatavimas*" (hierarchija). „*Nes* nereikia pamiršti, kad Mums nuo senų senovės yra viešpatavusios sąvokos, idėjos bei principai ir kad tarp šių *valdovų* teisės sąvoka *arba* teisingumo sąvoka buvo viena iš svarbiausių" (p. 276).

Mums nėra staigmena, kad teisiniai santykiai čia vėl pasireiškia kaip teisės *sąvokos* viešpatavimas ir kad Štirneris užmuša teisę, jau vien paskelbdamas ją sąvoka, taigi ir Šventybe; apie tai žiūrėk „Hierarchiją". Štirneriui teisė atsiranda ne iš žmonių materialinių santykių ir iš to kylančios jų savitarpio kovos, o iš jų kovos su savo vaizdiniu, kurį jie turi „išmesti iš galvos". Žiūrėk „Logiką".

Prie šios paskutinės teisės kanonizavimo formos priklauso dar tokios trys pastabos.

1 pastaba.

„Kol ši *svetima* teisė sutampa su *Mano* teise, Aš, be abejo, rasiu joje *taip pat* ir pastarąją" (p. 245).

Tegu tuo tarpu šventasis Sanča pagalvoja apie šį teiginį.

2 pastaba.

„Tereikia įselinti *egoistiniam interesui*, ir visuomenė yra žuvusi. . . kaip tai įrodo, pavyzdžiui, Romos valstybė su jos išvystyta *privatine teise*" (p. 278).

Pagal tai Romos visuomenė jau iš pat pradžių turėjo būti *žuvusi* Romos visuomenė, nes egoistinis interesas „dešimtyje lentelių"[108] buvo kur kas ryškesnis, negu imperatorių laikų „išvystytoje privatinėje teisėje". Taigi šioje nelaimingoje reminiscencijoje iš Hegelio privatinė *teisė* laikoma *egoizmo*, o ne *Šventybės* simptomu. Ir čia šventasis Sanča turėtų pagalvoti apie tai, kiek privatinė *teisė* yra susijusi su privatine *nuosavybe* ir kokiu mastu privatinė teisė są-

* — paprastai, liaudies kalba. *Red.*

lygoja daugybę kitų teisinių santykių (plg. „Privatinė nuosavybė, valstybė ir teisė"), apie kuriuos šventasis Maksas tegali pasakyti, kad jie yra Šventybės įsikūnijimai.

3 pastaba.

„*Jeigu* teisė *ir* išplaukia iš *sąvokos*, tai *vis dėlto* ji pradeda *egzistuoti* tik todėl, kad ji yra *naudinga* poreikiams".

Taip sako Hegelis („Teisės filosofija", § 209, priedas), iš kurio ir pasisavino mūsų šventasis sąvokų hierarchiją šiuolaikiniame pasaulyje. Taigi Hegelis aiškina teisės *egzistavimą* empiriniais individų *poreikiais* ir gelbsti *sąvoką* tik paprastu tvirtinimu. Mes matome, kad Hegelis elgiasi nepalyginti materialistiškiau, negu mūsų „kūniškasis Aš" — šventasis Sanča.

B. Pasisavinimas, panaudojant paprastą antitezę

a. Žmogaus teisė	—	Mano teisė.
b. Žmogiškoji teisė	—	Egoistinė teisė.
c. Svetima teisė = turėti svetimų suteiktą teisę	—	Mano teisė = turėti Savo paties suteiktą teisę.
d. Teisė yra tai, ką žmogus laiko teisinga	—	Teisė yra tai, ką Aš laikau teisinga.

„Tai yra egoistinė teisė, t. y. Aš tai laikau teisinga, todėl tai yra teisė" (passim*; pastarasis sakinys yra 251 puslapyje).

1 pastaba.

„Aš suteikiau Sau teisę žudyti, jeigu Aš to neuždraudžiu pačiam Sau, jeigu Aš pats nebijau žudymo kaip teisės pažeidimo" (p. 249).

Iš tikrųjų reikėtų pasakyti: Aš *žudau*, jeigu Aš to neuždraudžiu pačiam Sau, jeigu Aš *nebijau* žudymo. Visas šis sakinys tėra daug žadantis antitezės „c" antrosios lygties išvystymas, kur žodžiai „turėti suteiktą teisę" yra netekę prasmės.

2 pastaba.

„Aš sprendžiu, ar teisinga tai, kas yra *Manyje; ne Manyje* nėra jokios teisės" (p. 249). — „Ar mes esame tai, kas yra *mumyse?* Ne, kaip mes nesame ir tai, kas yra ne mumyse... Kaip tik todėl, kad mes nesame dvasia, kuri gyvena *mumyse*, kaip tik todėl mes turėjome perkelti ją *į išorę*... mąstyti ją esančią *ne mumyse*... *aname pasaulyje*" (p. 43).

Taigi pagal savo paties tezę, pateiktą 43 puslapyje, šventasis Sanča vėl turi perkelti „jame esančią" teisę „į išorę", būtent — „į aną pasaulį". Bet jeigu jis kada nors panorės šiuo būdu ką nors pasisavinti, jis galės perkelti „į save" moralę, religiją, visą „Šventybę" ir spręsti, ar tai „jame" yra Moralu, Religinga, Šventa; „ne jame nėra jokios" moralės, religijos, šventumo, — sako jis, kad vėliau 43 puslapyje vėl galėtų perkelti juos į išorę, į aną pasaulį. Taip

* — įvairiose vietose. *Red.*

užtikrinamas „visų daiktų atkūrimas" pagal krikščioniškąjį pirmavaizdį.

3 pastaba.

„Ne Manyje nėra teisės: ką Aš laikau teisinga, tai ir yra teisė. Gal būt, dėl to tai dar nepasidaro teisinga kitiems" (p. 249).

Iš tikrųjų reikėtų pasakyti: kas atrodo Man teisinga, yra teisinga Man, bet ne kitiems. Dabar mes jau turėjome pakankamai pavyzdžių, kokius sinoniminius „blusos šuolius" daro šventasis Sanča, vartodamas žodį „teisė". „Teisė" ir „teisinga", juridinė „teisė", „teisinga" moraline prasme, tai, kas jam yra „teisinga", ir t. t.— visa tai vartojama sumišai, pagal reikalą. Tegu šventasis Maksas pamėgina išversti savo teiginius apie teisę į kokią nors kitą kalbą, ir jų beprasmiškumas bus kuo aiškiausias. Kadangi „Logikoje" mes esame smulkiai šią sinonimiką išnagrinėję, tad čia galime pasitenkinti nurodydami tai, kas jau buvo ten pasakyta.

Anksčiau nurodytas sakinys dar pateikiamas tokiais trimis „pakitimais":

A. „Ar Aš esu teisus ar ne — tai gali pasakyti ne koks kitas teisėjas, o tik Aš pats. Kiti tegali spręsti ir svarstyti tik tai, ar jie sutinka su Mano teise, taip pat ar ši Mano teisė ir jiems yra kaip teisė" (p. 246).

B. „Būtent visuomenė nori, kad *kiekvienas* gautų savo teisę, bet tik visuomenės sankcionuotą teisę, visuomeninę teisę, o ne iš tikrųjų *savo* teisę" (reikėtų pasakyti: kad kiekvienas gautų „*savo*" — žodis „teisė" čia visai nieko nepasako. Dabar jis toliau giriasi:) „O Aš duodu arba imu Sau teisę iš savo jėgų pilnatvės... Savo teisės savininkas ir kūrėjas" („kūrėjas" tik tiek, kiek jis skelbia teisę savo mintimi ir po to įtikinėja, kad yra atgal suėmęs šią mintį į save), „Aš nepripažįstu jokio kito teisės šaltinio, išskyrus Save,— nei dievo, nei valstybės, nei gamtos, nei žmogaus, nei dieviškosios, nei žmogiškosios teisės" (p. 269).

C. „Kadangi *žmogiškoji* teisė visuomet yra kažkas duota, tai tikrovėje visuomet ji tėra teisė, kurią žmonės vieni kitiems *duoda*, t. y. *perleidžia*" (p. 251). „Atvirkščiai, egoistinė teisė yra ta teisė, kurią *Aš Sau duodu* arba *imu*".

Tačiau, „baigdami pasakysime, peršasi išvada", kad tūkstantmetėje Sančos karalystėje egoistinė teisė, esanti savitarpio „*susitarimų*" objektas, nelabai skiriasi nuo tos teisės, kurią žmonės vieni kitiems „*duoda*" arba „*perleidžia*".

4 pastaba.

„Baigdamas Aš dar turiu pašalinti tą kompromisinį išraiškos būdą, kuriuo Aš *norėjau* naudotis tik tol, kol rausiausi teisės viduriuose ir tepalikau šį *žodį*. Bet iš tikrųjų kartu su sąvoka netenka savo prasmės ir žodis. Tai, ką Aš vadinau *Savo* teise, jau visai nebėra teisė" (p. 275).

Kiekvienas iš pirmo žvilgsnio supras, kodėl šventasis Sanča paliko anksčiau nurodytose antitezėse „*žodį*" teisė. Kadangi jis visai nekalba apie teisės *turinį*, o dar mažiau jį kritikuoja, tai jis, ir palikęs vien *žodį* „teisė", gali apsimesti kalbąs apie teisę. Išleidus *anti*tezėje *žodį* teisė, joje ir telieka tik „Aš", „Mano" ir kitos gramatinės įvardžio pirmojo asmens formos. Turinys čia visuomet prikergiamas tik pavyzdžiais, bet ir jie, kaip matėme, visuomet buvo tautologijos, sakysime: jeigu Aš žudau, tai Aš žudau ir t. t.; šiuose pavyzdžiuose žodžiai „teisė", „turėti suteiktą teisę" ir t. t. tebuvo

vartojami, tik siekiant pridengti paprastą tautologiją ir kaip nors susieti ją su antitezėmis. Taip pat ir *sinonimikos* paskirtis tebuvo sukurti regimybę, jog čia kalbama apie kažkokį turinį. Beje, yra visiškai aišku, kokia beribė *gyrimosi* versmė yra šie tušti plepalai apie teisę.

Taigi visą „rausimąsi teisės viduriuose" tesudaro tai, kad šventasis Sanča „panaudojo kompromisinį išraiškos būdą" ir „tepaliko *žodį*", nes ničnieko nežinojo, ką galėtų pasakyti apie *dalyką*. Jei pripažinsime, kad išnagrinėta antitezė turi kokią nors prasmę, būtent, jei tarsime, kad „Štirneris" tiesiog norėjo parodyti joje savo pasibiaurėjimą teise, tai tokiu atveju neišvengiamai turėsime prieiti išvadą, kad ne jis „rausėsi" „teisės viduriuose", o teisė „rausėsi" *jo* viduriuose, ir jis tik protokolavo, kad teisė jam ne prie širdies. Tegu Jacques le bonhomme „džiaugiasi šia savo teise"!

Norėdamas suteikti šiai tuštybei kokį nors turinį, šventasis Sanča dar griebiasi ir kito loginio manevro: jis taip „virtuoziškai" supina kanonizavimą su paprasta antiteze ir kartu taip uoliai užmaskuoja ją daugybe epizodų, kad vokiečių publika ir vokiečių filosofai to, aišku, negalėjo įžvelgti.

C. Pasisavinimas, panaudojant sudėtingą antitezę

Dabar „Štirneris" turi pavartoti empirinį teisės apibrėžimą, kurį jis gali priskirti atskiram individui, taigi jis turi pripažinti, kad teisėje, be šventumo, dar yra kažkas kita. Čia jis galėtų ir nesigriebti visų savo sunkių machinacijų, nes, pradedant nuo Makiavelio, Hobso, Spinozos, Bodeno ir kitų naujųjų laikų mąstytojų, jau nekalbant apie ankstesnius mąstytojus, jėga buvo vaizduojama kaip teisės pagrindas; tuo teorinis politikos nagrinėjimas buvo išlaisvintas nuo moralės, ir iš esmės buvo iškeltas tik savarankiško politikos traktavimo postulatas. Vėliau, XVIII amžiuje Prancūzijoje ir XIX amžiuje Anglijoje, visa teisė buvo pripažinta privatine teise (apie tai šventasis Maksas net neužsimena), o pastaroji — visai konkrečia jėga, privačių savininkų jėga, bet čia anaiptol nebuvo pasitenkinama vien frazėmis.

Taigi šventasis Sanča *jėgos* apibrėžimą išveda iš *teisės* ir paaiškina jį taip:

„Mes esame įpratę klasifikuoti valstybes priklausomai nuo to, kaip yra suskirstyta „aukščiausioji *valdžia*"... taigi aukščiausioji prievarta! Prievarta prieš ką? Prieš atskirą individą... valstybė naudoja prievartą... valstybės elgesys yra *prievartinė veikla,* ir savo prievartą ji vadina *teise*... Visuma... turi valdžią, kuri vadinama teisėta, t. y. kuri yra teisė" (p. 259, 260).

Per „Mums" „įprasta" mūsų šventasis prieina prie savo trokštamos valdžios ir dabar gali „pagalvoti apie savo įprastą dalyką".

Teisė, žmogaus jėga — Jėga, Mano teisė.

Tarpinės lygtys:

Turėti suteiktą teisę = Būti įgalintam.

Suteikti Sau teisę = Įgalinti Save.

Antitezė:

Įgyti teisę iš žmogaus. — Būti Savęs įgalintu.

Pirmoji antitezė:

Teisė, žmogaus jėga — Jėga, Mano teisė

dabar virsta

Žmogaus teisė — *Mano „Aš" jėga,*
Mano jėga,

nes tezėje teisė ir jėga yra tapačios, o antitezėje turi būti „pašalintas" „kompromisinis išreiškimo būdas", kadangi teisė, kaip matėme, yra „netekusi savo prasmės".

1 pastaba. Pompastiškos ir pretenzingos anksčiau pateiktų antitezių ir lygčių parafrazės pavyzdžiai:

„Kuo tu turi galios būti, tam tu ir turi teisę". „Aš kiekvieną teisę ir kiekvieną teisės įgijimą kildinu iš *Savęs*, Aš *turiu teisę* daryti visa tai, kam Aš turiu *galios*".— „Aš nereikalauju jokios teisės, todėl Man nereikia ir pripažinti kokią nors teisę. Ką Aš galiu gauti Sau jėga, tai Aš ir gaunu Sau, o ko Aš negaliu gauti Sau jėga, tam Aš neturiu ir teisės ir t. t.— Man visai nesvarbu, turiu Aš teisę ar ne; jei tik Aš turiu *galios*, tai Aš jau ir esu savęs *įgalintas*, ir man nereikia jokio kito įgalinimo arba teisės įgijimo" (p. 248, 275).

2 pastaba. Pavyzdžiai, kaip šventasis Sanča atranda, kad jėga yra realus teisės pagrindas:

„Taip sako „komunistai"" (betgi iš kur „Štirneris" žino, ką sako komunistai? Juk be Bliunčlio pranešimo, Bekerio „Liaudies filosofijos" ir keleto kitų dalykų jis nieko nė girdėti nėra girdėjęs apie komunistus): „Lygus darbas duoda žmonėms teisę į lygų pomėgį... Ne, lygus darbas neduoda Tau šios teisės. Teisę į lygų pomėgį teduoda Tau tik lygus pomėgis... Mėgaujiesi, vadinasi, Tu turi teisę į pomėgį... Jeigu Jūs pasiekėte pomėgį, jis yra Jūsų teisė; o jeigu Jūs tik trokšite jo, nepasiekdami jo, jis, kaip ir anksčiau, liks „įsigytinė teisė" tų, kurie turi pomėgio privilegiją. Jis yra jų teisė visai taip pat, kaip jis taptų Jūsų teise, jeigu Jūs jį pasiektumėte" (p. 250).

Tai, kas čia priskiriama komunistams, palyginkite su tuo, kas anksčiau buvo pasakyta skirsnyje „Komunizmas". Šventasis Sanča čia vėl vaizduoja proletarus kaip „uždarą visuomenę", kuriai tereikia nuspręsti „paimti", kad jau sekančią dieną būtų galima galutinai pribaigti visą ligšiolinę pasaulio santvarką. Tačiau tikrovėje proletarai pasiekia šią vienybę tik ilgalaikiu vystymusi, kuriame tam tikrą vaidmenį atlieka ir apeliavimas į savo teisę. Beje, šis apeliavimas į savo teisę tėra priemonė jiems pasidaryti „Jais", revoliucine, susitelkusia mase.— Kai dėl paties ankstesnio teiginio, tai jis nuo pradžios ligi pabaigos yra puikus tautologijos pavyzdys; tuo lengvai galime įsitikinti, išleidę — be jokios žalos turiniui — tiek jėgą, tiek ir teisę. Antra, ir pats šventasis Sanča daro skirtumą tarp asmeninio ir daiktinio turto, vadinasi, tuo jis skiria pomėgį nuo jėgos, kuri įgalina turėti pomėgį. Aš galiu turėti didelę *asmeninę* jėgą (sugebėjimą) gėrėtis, neturėdamas reikiamos *daiktinės* jėgos (pinigų ir t. t.). Tokiomis sąlygomis mano realus „pomėgis" tebėra hipotetinis.

„Jei karaliaus vaikas statosi aukštesnis už kitus vaikus,— tęsia mūsiškis mokytojas, pasitelkdamas pavyzdžius, kurie tinka tik vaikų chrestomatijai,— tai jau yra jo veiksmas, užtikrinantis jo pranašumą, ir jei kiti vaikai šiam veiksmui pritaria ir jį pripažįsta, tai yra *jų* veiksmas, kuris padaro juos vertus būti pavaldiniais" (p. 250).

Šiame pavyzdyje visuomeninis karaliaus vaiko santykis su kitais vaikais laikomas karaliaus vaiko jėga — ir dargi *asmenine* jo jėga — ir kitų vaikų bejėgiškumu. Kitų vaikų *„veiksmu"* čia laikoma tai, kad jie leidžiasi karaliaus vaiko komanduojami, o tuo geriausiu atveju teįrodoma, kad kiti vaikai yra egoistai. „Savitumas veikia mažuosiuose egoistuose" ir skatina juos išnaudoti karaliaus vaiką, pelnytis iš jo.

„Sakoma" (t. y. Hegelis sako), „kad bausmė yra nusikaltėlio teisė. Bet ir nebaudžiamumas taip pat yra jo teisė. Pavyksta jam sumanymas — jis yra teisus, o nepavyksta — jis taip pat yra teisus. Jeigu kas nors beprotiškai drąsiai leidžiasi į pavojus ir dėl to žūva, mes sakome: taip jam ir reikėjo, jis nieko kito ir nenorėjo. O jeigu jis įveikia pavojus, t. y. jeigu nugali jo paties *jėga*, jis taip pat yra *teisus*. Jeigu vaikas, žaisdamas peiliu, susipiausto,— taip jam ir reikia; o jeigu jis nesusipiausto,— tai jam irgi taip reikia. Todėl taip reikia ir nusikaltėliui, jeigu jis kenčia dėl savo rizikingo poelgio: kodėl gi jis rizikavo, žinodamas galimas pasekmes?" (p. 255).

Šio teiginio pabaigoje į nusikaltėlį nukreiptame klausime, kodėl jis rizikavo, paslėptu pavidalu yra sutelkta visos frazės beprasmybė, tikrai verta mūsiškio mokytojo. Ar taip reikėjo nusikaltėliui, kuris, lipdamas į kokį nors namą, nukrito ir susilaužė koją, arba vaikui, kuris susipiaustė?— tuo būdu rezultatas, gaunamas nagrinėjant visus šiuos svarbius klausimus, kuriais, aišku, tegali domėtis tik šventasis Sanča, tėra tas, kad *atsitiktinumas* čia paskelbiamas Mano jėga. Taigi „Mano jėga" pirmajame pavyzdyje buvo mano veiksmas, antrajame — nuo manęs nepriklausantys visuomeniniai santykiai, trečiajame — atsitiktinumas. Beje, skyriuje apie savitumą mes jau buvome susidūrę su tokiais prieštaringais apibrėžimais.

Prie anksčiau pateiktų vaikų chrestomatijai tinkamų pavyzdžių Sanča prikergia dar tokį nuotaikingą teiginį:

„*Juk priešingu atveju* teisė būtų kažkas savavališka. Tigras, kuris Mane puola, yra teisus, ir Aš, kuris jį nudobiu, taip pat esu teisus. Aš saugau nuo jo ne Savo teisę, o Save" (p. 251).

Pirmojoje šio sakinio dalyje šventasis Sanča sueina į teisinį santykį su tigru, o antrojoje dalyje jis suvokia, kad čia iš esmės nėra jokio teisinio santykio. *Todėl* „teisė yra kažkas savavališka". „Žmogaus" teisė išnyksta „Tigro" teisėje.

Tuo baigiama teisės kritika. Nors mes jau seniai esame sužinoję iš šimto ankstesnių rašytojų, kad teisė yra atsiradusi iš prievartos, čia mes dar iš šventojo Sančos sužinome, kad „teisė" yra „Žmogaus prievarta"; tuo būdu jis laimingai pašalina visus klausimus apie teisės sąryšį su *tikrais* žmonėmis bei jų santykiais ir sufabrikuoja savo antitezę. Sanča pasitenkina tuo, kad panaikina teisę tokiu pavidalu, kokiu jis ją teigia, būtent — kaip Šventybę, t. y. panaikina Šventybę, o teisę palieka nepaliestą.

Ši teisės kritika yra papuošta daugybe epizodų — būtent plepalais apie visokiausius niekus, apie kuriuos „paprastai" kalbama pas Štehelį[109] nuo dviejų iki keturių popiet.

1 epizodas.— „Žmogaus teisė" ir „įsigytinė teisė".

„Kai revoliucija paskelbė „lygybę" teise, ji pasitraukė į *religijos* sritį, į *Šventybės, idealo* sritį. *Todėl* nuo to laiko kovojama dėl šventų, neperleidžiamų žmogaus teisių. Prieš amžiną žmogaus teisę visai natūraliai ir vienodai teisėtai iškeliama „įsigytinė esamojo teisė", teisė prieš teisę, kur, aišku, viena pusė smerkia kitą kaip beteisiškumą. Toks yra ginčas dėl teisės, pradedant nuo revoliucijos laikų" (p. 248).

Pradžioje Sanča pakartoja savo teiginį, kad žmogaus teisės yra „Šventybė" ir *todėl* nuo to laiko kovojama dėl žmogaus teisių. Tuo šventasis Sanča teįrodo, kad materiali šios kovos bazė liko jam šventa, t. y. svetima.

Kadangi ir „žmogaus teisė" ir „įsigytinė teisė"— abi yra „teisės", tai jos yra „vienodai teisėtos", ir šįkart — *istorine* prasme „teisėtos". Kadangi jos abi yra „teisės" *juridine* prasme, todėl jos yra „vienodai teisėtos" *istorine* prasme. Šiuo būdu galima nepaprastai greit susidoroti su kuo tik nori, neturint nė mažiausio supratimo apie dalyko esmę. Pavyzdžiui, apie kovą dėl grūdų įstatymų Anglijoje galima pasakyti: prieš fabrikantų pelną (naudą) „visai natūraliai ir vienodai teisėtai" „iškeliama" renta, kuri taip pat yra pelnas (nauda). Nauda prieš naudą, „kur, aišku, viena pusė smerkia kitą. Tokia yra kova" dėl grūdų įstatymų Anglijoje, pradedant nuo 1815 metų.— Beje, Štirneris galėjo iš pat pradžių pasakyti: esamoji teisė yra *žmogaus* teisė, žmogiškoji teisė. Tam tikru požiūriu „įprasta" ją vadinti ir „įsigytine teise". Tad kurgi tuomet skirtumas tarp „žmogaus teisės" ir „įsigytinės teisės"?

Mes jau žinome, kad svetima, šventa teisė yra tai, ką man yra davęs svetimas. Bet kadangi žmogaus teisės yra vadinamos ir natūraliomis, įgimtomis teisėmis ir kadangi šventajam Sančai pavadinimas ir yra pats daiktas, tai, vadinasi, jos ir yra man duotos iš prigimties, t. y. paties gimimo.

Tačiau „įsigytines teises galima suvesti į *vieną ir tą patį,* būtent — į prigimtį, kuri duoda Man teisę, t. y. į gimimą *ir, toliau,* į paveldėjimą" ir *taip* toliau. „Aš esu gimęs žmogumi yra lygu: Aš esu gimęs karaliaus sūnumi".

Apie tai kalbama 249 ir 250 puslapiuose, kur, be kita ko, Babefui priekaištaujama, kad jis neturėjęs šio dialektinio talento panaikinti skirtumą. Kadangi „Aš" „visais atvejais" „taip pat" yra ir žmogus — kaip vėliau sutinka šventasis Sanča — ir todėl šiam Aš yra „taip pat" naudinga tai, ką jis turi kaip žmogus,— pavyzdžiui, jam kaip berlyniečiui yra naudingas Berlyno Tirgartenas,— tai jam „visais atvejais" „taip pat" yra naudinga žmogaus teisė. Bet kadangi jis anaiptol ne „visais atvejais" gimsta „karaliaus sūnumi", tai jam anaiptol ne „visais atvejais" yra naudinga „įsigytinė teisė". Todėl teisės srityje yra esminis skirtumas tarp „žmogaus teisės" ir „įsigytinės teisės". Jei Sanča neturėtų slėpti savo logikos, tai „čia reikėtų pasakyti": Po to, kai Aš, Mano manymu, panaikinau teisės sąvoką

tuo būdu, kuriuo Aš apskritai esu „pratęs" naikinti sąvokas,— po to kova dėl šių abiejų specialių teisės rūšių tampa kova sąvokoje, kurią Aš panaikinau Savo manyme. „Todėl" Aš toliau galiu ją palikti ramybėje.

Kad visa atrodytų nuodugniau, šventasis Sanča dar galėtų pridurti tokį naują pakitimą: *Žmogaus teisė* taip pat yra įsigyta, taigi ji yra *įsigytinė*, o *įsigytinė teisė* — tai žmonėms priklausanti, žmogiškoji teisė, *žmogaus teisė*.

Beje, kad tokias sąvokas, atskyrus jas nuo jų pagrindo — nuo empirinės tikrovės, galima kaip pirštinę išversti į kitą pusę, tai gana aiškiai yra įrodęs jau Hegelis, kuriam šio metodo naudojimas, priešingai abstraktiems ideologams, buvo teisėtas. Todėl šventajam Sančai visai nebuvo reikalo savo „bejėgiškomis" „machinacijomis" daryti jį juokingą.

Lig šiol įsigytinė teisė ir žmogaus teisė „buvo suvedamos" tuo tikslu „į *vieną ir tą patį*", kad šventasis Sanča galėtų paversti į Niekną tą kovą, kuri vyksta istorijoje nepriklausomai nuo jo galvos. Mūsų šventasis dabar mums įrodo, kad jis yra toks pat sąmojingas, darydamas subtilius skyrimus, kaip ir visagalis savo mene viską suversti į vieną krūvą, kad galėtų sukelti naują baisią kovą, vykstančią jo galvos „kūrybiniame Nieke".

„Aš esu linkęs su Jumis sutikti" (kilniaširdis Sanča), „kad kiekvienas gimsta žmogumi" (vadinasi, sutinkamai su anksčiau minėtu priekaištu Babefui — ir „karaliaus sūnumi"), „taigi *naujagimiai* šiuo atžvilgiu yra *lygūs*... ir tik todėl, kad jie pasireiškia ir veikia ne kitaip, o tik kaip žmonių vaikai, kaip pliki žmogeliukai". Atvirkščiai, suaugusieji yra „savo pačių kūrybos vaikai". Jie „turi kažką daugiau, negu įgimtas teises, jie yra *įgiję* teisių". (Nejaugi Štirneris mano, kad vaikas išeina iš motinos įsčių be savo paties veiksmo, kurio dėka jis tik ir *įgyja* „teisę" būti už motinos įsčių, ir nejaugi kiekvienas vaikas nepasireiškia ir neveikia jau nuo pat pradžios kaip „vienintelis" vaikas?) „Koks priešingumas, koks kovos laukas! Senoji įgimtų teisių ir įsigytinių teisių kova!" (p. 252).

Kokia barzdotų vyrų kova su žindomais kūdikiais!

Beje, Sanča pasisako prieš žmogaus teises tik todėl, kad „naujaisiais laikais" vėl pasidarė „įprasta" kalbėti prieš jas. O iš tikrųjų jis yra „įsigijęs" ir šias įgimtas žmogaus teises. Skyriuje apie savitumą jau turėjome „gimusį laisvą"; ten Sanča pavertė savitumą įgimta žmogaus teise, tiesiog gimusio pavidalu pasireikšdamas ir veikdamas jau kaip laisvas žmogus. Dar daugiau: „Kiekvienas Aš yra *jau gimęs* nusikaltėlis prieš valstybę", valstybinis nusikaltimas tampa įgimta žmogaus teise, ir jau vaikas nusikalsta prieš kažką, ko vaikui dar nėra, bet kam, atvirkščiai, vaikas egzistuoja. Pagaliau „Štirneris" paskui kalba apie *„gimusias* ribotas galvas", *„gimusius* poetus", *„gimusius* muzikus" ir ir. t. Kadangi čia jėga (muzikinė, poetinė, resp.* ribotas *sugebėjimas)* yra įgimta, o teisė=jėga, tai mes matome, kaip „Štirneris" priskiria šiam „Aš" įgimtas žmogaus teises, nors šįkart lygybė ir nefigūruoja tarp šių teisių.

2 epizodas. Privilegijuotas ir lygiateisis. Kovą dėl privilegijų ir lygių teisių mūsiškis Sanča pirmiausia paverčia kova tiesiog dėl

* — atitinkamai. *Red.*

„sąvokų“: privilegijuotas ir lygiateisis. Taip jis išsivaduoja nuo reikalo ką nors žinoti apie viduramžių gamybos būdą, kurio politinė išraiška buvo privilegija, ir apie šiuolaikinį gamybos būdą, kurio išraiška yra tiesiog *teisė, lygi teisė,* taip pat apie santykį tarp šių abiejų gamybos būdų ir juos atitinkančių teisinių santykių. Jis net gali suteikti abiem anksčiau minėtoms „sąvokoms“ dar paprastesnę išraišką: lygus ir nelygus ir parodyti, kad žmogus esti vieno ir to paties dalyko (pavyzdžiui, kitų žmonių, šuns ir t. t.) atžvilgiu čia abejingas,— t. y. jam daiktai yra lygūs,— čia neabejingas, t. y. jam yra jie nelygūs, skirtingi, pirmenybiniai ir t. t. ir t. t.

„Žemos padėties brolis tegul giriasi savo išaukštinimu“ (Saint-Jacques le bonhomme[110], 1, 9).

II. Įstatymas

Čia mes turime atskleisti skaitytojui didžiulę mūsų šventojo vyro paslaptį, būtent: visą savo samprotavimą apie teisę jis pradeda bendru teisės aiškinimu, kuris „veržiasi“ iš jo, kol jis kalba apie teisę, ir tik tuomet gali būti jo apvaldytas, kai jis ima kalbėti visai apie ką nors kita, būtent — apie įstatymą. Tuomet evangelija kreipėsi į mūsų šventąjį: neteiskite ir patys nebūsite teisiami,— ir jis atvėrė savo burną ir kalbėjo mokydamas:

„Teisė yra visuomenės dvasia“. (O visuomenė yra Šventybė.) *„Jeigu* visuomenė turi valią, *tai* ši valia *kaip tik* ir yra teisė: *visuomenė egzistuoja tik* teisės dėka. Bet *kadangi* ji *egzistuoja tik dėl to“* (ne dėl teisės, o *tik* dėl to), „kad ji *viešpatauja* atskiriems individams, *tai* teisė yra jos *valdoviškoji valia“* (p. 244).

T. y. *„teisė. . .* yra. . . turi. . . tai. . . kaip tik. . . egzistuoja tik. . . bet. . . kadangi egzistuoja tik dėl to. . . kad. . . tai. . . *valdoviškoji valia“.* Šis sakinys yra Sančos tobulybės įsikūnijimas.

Šis sakinys kitados „išsiveržė“ iš mūsų šventojo, nes jis netiko jo tezėms, o dabar jis iš dalies vėl jo apvaldomas, nes dabar jis iš dalies vėl tinka jo tikslams.

„Valstybės gyvuoja tol, kol yra *viešpataujančioji valia* ir kol ši *viešpataujančioji valia* yra laikoma lygiareikšme savo valiai. Pono valia yra įstatymas“ (p. 256).

Visuomenės valdoviškoji valia = teisė,
Viešpataujančioji valia = įstatymas —
Teisė = įstatymas.

„Kartais“, t. y. kaip jo „samprotavimo“ apie įstatymą iškabą, dar iškeliamas skirtumas tarp teisės ir įstatymo, kuris — nuostabu — beveik tiek pat mažai turi bendro su jo „samprotavimu“ apie įstatymą, kaip ir „išsiveržęs“ iš jo teisės apibrėžimas su „samprotavimu“ apie „teisę“:

„Tačiau kas yra *teisė,* kas tam tikroje visuomenėje laikoma teisėtu, tai įgauna *ir* žodinę išraišką — *įstatyme“* (p. 255).

Šis teiginys yra „gremėzdiška“ Hegelio teiginio kopija:

„Tai, kas atitinka įstatymą, yra šaltinis pažinti tam, kas yra teisė arba, tikriau sakant, kas yra teisėta“.

Ką šventasis Sanča vadina: „įgauti žodinę išraišką", tai Hegelis taip pat vadina: „teigiamas" [gesetzt], „įsisąmonintas" ir t. t. „Teisės filosofija", § 211 ir sek.

Visai suprantama, kodėl šventasis Sanča turėjo pašalinti teisę kaip „valią" arba kaip visuomenės „valdoviškąją valią" iš savo „samprotavimo" apie teisę. Jis galėjo suimti teisę atgal į save kaip *savo jėgą* tik ta sąlyga, jei *teisė* buvo apibrėžta kaip žmogaus *jėga*. Todėl jis turėjo dėl savo antitezės išlaikyti materialistinį „jėgos" apibrėžimą ir leisti „išsiveržti" idealistiniam „*valios*" apibrėžimui. Kodėl jis dabar, kalbėdamas apie „įstatymą", vėl gaudo „valią", mes suprasime, išnagrinėję antitezę apie įstatymą.

Teoretikai, kurie teisės pagrindu laikė *jėgą*, buvo tikrojoje istorijoje griežčiausiai priešingi tiems, kurie teisės baze laikė *valią*. Šventasis Sanča galėtų įžvelgti šiame priešingume taip pat priešingumą tarp realizmo (vaikas, Senovės žmogus, negras ir t. t.) ir idealizmo (jaunuolis, Naujasis žmogus, mongolas ir t. t.). Laikant jėgą teisės baze, kaip daro Hobsas ir t. t., teisė, įstatymas ir t. t. tampa vien *kitų* santykių, kuriais yra pagrįsta valstybės valdžia, simptomu, jų išraiška. Materialinis individų gyvenimas, kuris anaiptol nepriklauso tik nuo jų „valios", jų gamybos būdas ir bendravimo forma, kurie sąlygoja vienas kitą, yra reali valstybės bazė ir lieka ja visose pakopose, kuriose dar tebėra reikalingas darbo pasidalijimas ir privatinė nuosavybė, visiškai nepriklausomai nuo individų *valios*. Šie tikrieji santykiai jokiu būdu nėra valstybės valdžios sukurti; atvirkščiai, jie patys yra jos kuriamoji jėga. Nors individai, viešpataujantys esant šiems santykiams, ir turi konstituoti savo jėgą kaip *valstybę*, jie turi suteikti šių konkrečių santykių sąlygojamai savo valiai visuotinę išraišką, t. y. išreikšti ją kaip valstybės valią, kaip įstatymą. Tos išraiškos turinį visada sąlygoja šios klasės santykiai, ir tai aiškiausiai įrodo privatinė ir baudžiamoji teisė. Kaip nuo idealistinės šių individų valios arba savivalės nepriklauso jų kūnų sunkumas, taip nuo jų valios nepriklauso ir tai, kad jie realizuoja savo valią įstatymo forma, padarydami ją nepriklausomą nuo asmeninės kiekvieno atskiro individo savivalės. Kartu jų asmeninis viešpatavimas turi konstituotis kaip bendras viešpatavimas. Jų asmeninė jėga yra pagrįsta gyvenimo sąlygomis, kurios vystosi kaip bendros daugeliui individų ir kurių išsaugojimą jie, kaip viešpataujantys individai, turi užtikrinti prieš kitus individus, užtikrindami jas kaip sąlygas, galiojančias visiems. Šios jų bendrų interesų sąlygojamos valios išraiška yra įstatymas. Kaip tik nepriklausomų vienas nuo kito individų savęs teigimas ir savo valios teigimas, kuris šiuo jų savitarpio santykių pagrindu būtinai yra egoistiškas, padaro būtiną savęs išsižadėjimą įstatyme ir teisėje; savęs išsižadėjimas — išimtiniu atveju, savo interesų teigimas — dažniausiai (kurį dėl to laiko savęs išsižadėjimu ne *jie*, o tik „su savimi sutariantis egoistas"). Tas pat pasakytina apie pajungtas klases, nuo kurių valios lygiai taip pat nepriklauso, yra įstatymas ir valstybė ar ne. Pavyzdžiui, kol gamybinės jėgos dar nėra tiek išsivysčiusios, kad galėtų padaryti konkurenciją nereikalingą, ir dėl to jos vienaip ar kitaip

vis iš naujo sukelia konkurenciją, tol pajungtosios klasės norėtų negalimo, jei turėtų „valią" panaikinti konkurenciją, o kartu su ja valstybę ir įstatymą. Beje, ši „valia" tegali atsirasti pirmiau, negu santykiai išsivysto tiek, kad galėtų ją sukurti, taip pat tik ideologų vaizduotėje. Kai pakankamai išsivystę santykiai sukuria šią valią, ideologas gali ją įsivaizduoti kaip gryną savivalę, taigi ir kaip galimą visais laikais ir bet kuriomis aplinkybėmis.

Panašiai kaip teisė, ir nusikaltimas, t. y. izoliuoto individo kova prieš viešpataujančius santykius, taip pat neatsiranda iš grynos savivalės. Atvirkščiai, jis kyla iš tų pačių sąlygų, kaip ir esamas viešpatavimas. Tik tie patys aiškiaregiai, kurie teisę ir įstatymą laiko tam tikros savaimingos visuotinės valios viešpatavimu, gali nusikaltimą laikyti paprastu teisės ir įstatymo pažeidimu. Taigi ne valstybė egzistuoja viešpataujančios valios dėka, o atvirkščiai — iš materialinio individų gyvenimo būdo atsirandanti valstybė turi ir viešpataujančios valios formą. Jei pastaroji netenka viešpatavimo, tatai reiškia, jog pasikeitė ne tik individų valia, bet ir jų materiali būtis bei gyvenimas ir tik todėl pasikeitė jų valia. Pasitaiko, kai teises ir įstatymus „paveldima", tačiau jie nebėra tuomet viešpataujantys, o tėra nominalūs. To ryškių pavyzdžių teikia senovės romėnų ir anglų teisės istorija. Jau anksčiau esame matę, kad filosofai, atskyrę mintis nuo jų bazės, t. y. nuo individų ir jų empirinių santykių, pradėjo vaizduotis atskirą grynųjų minčių vystymąsi ir jų istoriją. Visai taip pat ir čia vėl galima atskirti teisę nuo jos realios bazės, ir tuo būdu gausime kažkokią „viešpataujančiųjų valią", kuri įvairiais laikais įvairiai modifikuojasi ir turi savo kūriniuose, įstatymuose, atskirą, savarankišką istoriją. Tuo politinė ir pilietinė istorija ideologiškai paverčiama vienas kitą pakeičiančių įstatymų viešpatavimo istorija. Tokia yra specifinė teisininkų ir politikų iliuzija, kurią sans façon* pasisavina Jacques le bonhomme. Jis susidaro tokią pat iliuziją, kokią turi, pavyzdžiui, Fridrichas Vilhelmas IV, kuris taip pat laiko įstatymus paprastu valdoviškosios valios užgaidu ir todėl visuomet vaizduojasi, kad jie sudūžta, atsitrenkę į pasaulio „šiurkštų Nieką". Kiekvienas jo visai nekaltas užgaidas tėra realizuojamas tik išleidžiant kabineto įsaką. Tegu jis tik pamėgina išleisti įsakymą dėl dvidešimt penkių milijonų paskolos, t. y. dėl šimtas dešimtosios Anglijos valstybinės skolos dalies, ir jis pamatys, kieno valia yra jo valdoviškoji valia. Beje, mes ir vėliau turėsime progą įsitikinti, kad Jacques le bonhomme naudojasi kaip dokumentais savo suvereno ir žemiečio iš Berlyno fantomais ir šmėklomis, kad galėtų austi iš jų savo paties teorinių keistybių tinklą apie teisę, įstatymą, nusikaltimą ir t. t. Tatai neturi mūsų stebinti, nes ir „Vossische Zeitung" šmėkla jam taip pat dažnai šį tą „pateikia",— pavyzdžiui, teisinę valstybę. Net paviršutiniškiausiai išnagrinėjus įstatymų leidybą,— pavyzdžiui, vargšų įstatymų leidybą visose šalyse,— galima įsitikinti, ko tepasiekdavo viešpataujantys, vaizduodamiesi, kad gali ką nors įgyvendinti viena savo „valdoviškąja valia", t. y. vien kaip geros valios turėtojai. Beje, šventasis Sanča

* — be jokių ceremonijų. *Red.*

turi priimti teisininkų ir politikų iliuziją apie valdoviškąją valią, kad galėtų kuo pilniausiai atskleisti savo paties valią lygtimis ir antitezėmis, kuriomis mes tuoj pat pasigėrėsime, ir įstengtų vėl išmesti iš savo galvos mintį, kurią jis pats yra įsikalęs į galvą.

„Laikykite, mano broliai, tikru džiaugsmu, kuomet jūs patenkate į įvairius išmėginimus" (Saint-Jacques le bonhomme, 1, 2) —

Įstatymas =valdoviškoji valstybės valia,
=valstybės valia.

Antitezės:

Valstybės valia, svetima valia	—	Mano valia, sava valia.
Valdoviškoji valstybės valia	—	Mano Paties valia
	—	Mano savivalė.
Valstybės pavaldiniai, klausantys valstybės įstatymo	—	„Patys sau pavaldiniai (Vieninteliai), turintys savo įstatymą savyje" (p. 268).

Lygtys:

A. Valstybės valia	=Ne-Mano valia.
B. Mano valia	=Ne-valstybės valia.
C. Valia	=Noras.
D. Mano valia	=Valstybės nenoras
	=Valia prieš valstybę
	=Pasipriešinimas valstybei.
E. Norėti ne-valstybės	=Savivalė.
Savivalė	=Nenorėti valstybės.
F. Valstybės valia	=Mano valios niekas
	=Mano bevališkumas.
G. Mano bevališkumas	=Valstybės valios būtis.

(Jau iš to, kas buvo anksčiau pasakyta, žinome, kad valstybės *valios* būtis yra lygi *valstybės* būčiai, o iš to gaunama tokia nauja lygtis:)

H. Mano bevališkumas	=Valstybės būtis.
I. Mano bevališkumo niekas	=Valstybės nebūtis.
K. Savivalė	=Valstybės niekas.
L. Mano valia	=Valstybės nebūtis.

1 pastaba. Jau pagal anksčiau cituotą teiginį, paimtą iš 256 puslapio,

„valstybės gyvuoja tol, kol *viešpataujančioji* valia *yra laikoma* lygiareikšme *savo* valiai".

2 pastaba.

„Kuris tam, kad galėtų būti" (autorius kreipiasi į valstybės sąžinę), „turi dėti viltis į kitų *bevališkumą,* tasai yra *sukurtas* šių kitų *rankomis,* kaip kad ponas yra sukurtas tarno rankomis" (p. 257). (Lygtys F. G. H. I.)

3 pastaba.

„*Mano paties valia* yra Valstybės *pražūtis*. Todėl pastaroji smerkia ją kaip *savivalę*. *Mano paties valia* ir Valstybė yra mirtini priešai, tarp kurių negalima amžina taika" (p. 257).— „Todėl *ji* ir seka tikrai visus, *ji* kiekviename įžiūri egoistą" (savivalę), „o egoisto *ji* bijo" (p. 263). „Valstybė... priešinasi dvikovai... yra baudžiamos net kiekvienos *peštynės*" (nors šiuo atveju ir nebūtų šaukiamasi policijos pagalbos) (p. 245).

4 pastaba.

„Jai, *Valstybei*, būtinai reikia, kad niekas neturėtų *savo valios*; jei kas nors turėtų tokią valią, tai *Valstybė* turėtų jį izoliuoti" (įkalinti, ištremti); „jeigu ją turėtų *visi*" („kas yra šis asmuo, kurį jūs vadinate „Visi"?"), „tai jie pašalintų valstybę" (p. 257).

Tai galima pasakyti ir retoriškai:

„Kokia nauda iš Tavo įstatymų, jeigu niekas jų nesilaiko; kam Tavo įsakymai, jeigu niekas jų neklauso?" (p. 256)*.

5 pastaba.

Paprasta antitezė „valstybės valia — Mano valia" toliau įgauna motyvavimo regimybę: „Net jeigu *kas nors* įsivaizduotų, kad kiekvienas atskiras tautos individas pareiškia vienodą valią ir kad dėl to atsiranda tobula *visuotinė valia*" (!), „tai ir šiuo atveju reikalas nė kiek nepasikeistų. Argi Aš nebūčiau šiandien ir vėliau susietas Mano vakarykštės valios?.. Mano kūrinys, t. y. tam tikra Mano valios išraiška, taptų Mano valdovu; o Aš... kūrėjas, būčiau suspaustas Savo gyvenimo sraute, Savo išnykime... Kadangi Aš vakar turėjau valią, tai šiandien Aš esu pasmerktas bevališkumui. Vakar Aš turėjau laisvą valią, o šiandien Aš neturiu laisvos valios" (p. 258).

Seną, jau ne kartą tiek revoliucionierių, tiek ir reakcionierių pareikštą teiginį, kad, esant demokratijai, atskiros asmenybės vykdo savo suverenitetą tik vieną momentą, o po to vėl pasitraukia nuo viešpatavimo,— šį teiginį šventasis Sanča čia mėgina „gremėzdiškai" pasisavinti, pritaikydamas jam savo fenomenologinę kūrėjo ir kūrinio teoriją. Tačiau kūrėjo ir kūrinio teorija atima iš šio teiginio bet kokią prasmę. Pagal šią savo teoriją šventasis Sanča šiandien yra bevalis ne todėl, kad jis yra pakeitęs vakarykštę savo valią, t. y. ne todėl, kad šiandien jis turi kitaip apibrėžtą valią ir kad ta nesąmonė, kurią jis vakar pavertė įstatymu kaip savo valios išraišką, tapo varžtais arba grandinėmis jo šiandieninei praskaidrėjusiai va-

* Toliau rankraštyje išbraukta: „5 pastaba. „Stengiamasi *įstatymą* atskirti nuo savavališko *įsakymo, potvarkio*... Tačiau įstatymas dėl žmonių veiksmų... yra *valios išreiškimas*, taigi įsakymas (potvarkis)" (p. 256)... „Aišku, kas nors gali paskelbti, kokius veiksmus jis leidžia savo atžvilgiu, ir tuo būdu uždrausti įstatymu priešingus veiksmus, grasindamas priešingu atveju pasielgti su įstatymo pažeidėju kaip su priešu... Aš turiu sutikti, kad jis pasielgs su Manimi kaip su priešu, bet Aš niekuomet nepakęsiu, kad jis įsakinėtų Man kaip savo kreatūrai ir kad jo protas, o taip pat ir jo neprotingumas taptų man kelrode gija" (p. 256).— Taigi čia mūsiškis Sanča visai nesipriešina įstatymui, kai pastarasis pažeidėją laiko *priešu*. Jo priešiškumas įstatymui yra nukreiptas tik prieš formą, o ne prieš turinį. Kiekvienas baudžiantis įstatymas, grasinantis jam kartuvėmis arba mirties bausme sulaužant kaulus ratu, jam yra visai priimtinas, nes šį įstatymą jis gali laikyti karo paskelbimu. Šventasis Sanča nusiramina, jei tik jam suteikiama garbės — laikyti jį *priešu*, o ne *kreatūra*. O iš tikrųjų jis geriausiu atveju yra „Žmogaus" *priešas*, tačiau Berlyno sąlygų *kreatūra*". *Red.*

liai. Atvirkščiai, pagal jo teoriją šiandieninė jo valia *būtinai turi* būti jo vakarykštės valios paneigimas, kadangi kaip kūrėjas jis privalo panaikinti savo vakarykštę valią. Tik kaip „bevalis" jis yra kūrėjas, o kaip tikras valios turėtojas jis visuomet yra tik kūrinys. (Žiūrėk „Fenomenologiją".) Tačiau iš to, kad jis „vakar turėjo valią", anaiptol neišplaukia, kad jis šiandien yra „bevalis"; atvirkščiai, tai tereiškia, kad jis šiandien yra savo vakarykštės valios *priešininkas* nepriklausomai nuo to, ar vakarykštė valia yra įgavusi įstatymo formą ar ne. Abiem atvejais jis gali ją panaikinti taip, kaip jis apskritai yra pratęs naikinti, būtent *kaip savo valią*. Tuo jis pilnutinai patenkina su savimi sutariantį egoizmą. Taigi čia visiškai nesvarbu, įgavo ar neįgavo jo vakarykštė valia kaip įstatymas tam tikrą egzistavimo formą ir ne jo galvoje,— ypač jei prisiminsime, kaip jau anksčiau „iš jo išsiveržęs žodis" taip pat maištingai elgėsi jo atžvilgiu. Toliau, juk šventasis Sanča nori anksčiau minėtame teiginyje laikytis ne savo savivalės, o *savanoriškumo*, valios *laisvės, laisvės*, o tai yra sunkus su savimi sutariančio egoisto moralės kodekso pažeidimas. Pažeisdamas šį kodeksą, šventasis Sanča susižavėjęs nueina taip toli, jog paskelbia tikruoju savitumu anksčiau taip iškoneveiktą vidinę laisvę, vidinio priešinimosi laisvę.

„Kaip tai pakeisti?"— sušunka Sanča.— „Tik vienu būdu: nepripažinti jokios pareigos, t. y. nesupančioti Savęs arba nesileisti supančiojamam.— Tačiau Mane pančios!— *Mano valios niekas negali supančioti, ir Mano v i d i n i s p r i e š i n i m a s i s lieka l a i s v a s!*" (p. 258).

„Būgnai ir trimitai skelbia
Šlovę viešpačiui jaunam!"[111]

Čia šventasis Sanča pamiršta „paprastai pasamprotauti", kad jo „valia" iš tikrųjų yra „supančiota" tiek, kiek ji prieš jo valią yra „vidinis *priešinimasis*".

Anksčiau pateiktame teiginyje, kad atskira valia yra supančiota įstatymo forma išreikštos visuotinės valios, be kita ko, yra išbaigiama idealistinė pažiūra į valstybę,— pažiūra, kuriai viskas tėra valia ir kuri prancūzų bei vokiečių rašytojams buvo akstinas gudragalviškai filosofuoti*.

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Ar pasijus rytoj individo savivalė suvaržyta to įstatymo, kurį ji vakar padėjo įvesti,— tai priklauso nuo to, ar susidarė per tą laiką naujos aplinkybės, ar pasikeitė individo interesai tiek, kad vakar įvestas įstatymas jau nebeatitinka šių pasikeitusių interesų. Jeigu šios naujos aplinkybės turi reikšmės visos viešpataujančiosios klasės interesams, tai ši klasė pakeis įstatymą; o jeigu jos tėra reikšmingos tik atskiriems asmenims, tai, aišku, vidinis šių pastarųjų priešinimasis nesusilauks jokio daugumos dėmesio.

Turėdamas šią vidinio priešinimosi laisvę, Sanča dabar gali vieno valios apribojimą atkurti kitų valia, o tai būtent ir yra anksčiau minėtos idealistinės pažiūros į valstybę pagrindas.

„Juk viskas turi apsiversti aukštyn kojomis, jeigu kiekvienas galės daryti visa, ką jis nori.— Bet kas gi sako, kad kiekvienas gali daryti viską?" („Ką jis nori" čia protingai praleista).—

„Tegu kiekvienas iš jūsų bus visagalis Aš!"— štai ką anksčiau skelbė su savimi sutariantis egoistas.

„Kam,— sakoma toliau,— kam gi Tu gyveni pasaulyje,— Tu, kuris visai neprivalai leisti daryti su Tavimi visiškai visa? Ginkis, ir niekas Tau nieko nepada-

Beje, jei dalyko esmė tėra „valios turėjimas", o ne „galėjimas ją įgyvendinti", ir, blogiausiu atveju, tik „vidinis priešinimasis", tai nesuprantama, kodėl šventasis Sanča žūt būt nori pašalinti tokį „valiai" ir „vidiniam priešinimuisi" naudingą dalyką, koks yra valstybės įstatymas.

„Įstatymas apskritai ir t. t.— štai ką mes lig šiol esame pasiekę" (p. 256).

Kuo tik Jacques le bonhomme netiki!

Lig šiol išnagrinėtos lygtys visiškai naikino valstybę ir įstatymą. Tikrasis egoistas *turėjo* žiūrėti į abu visiškai neigiamai. Pasisavinimo čia pasigedome, bet užtat turėjome malonumą išvysti, kaip šventasis Sanča atlieka didį triuką — kaip jis paprastu valios pakeitimu, kuris, aišku, vėl priklauso tik nuo grynos valios, panaikina valstybę. Beje, čia nestokoja ir pasisavinimo, nors šiuo atveju jis tepasirodo prabėgomis ir tik vėliau galės „retkarčiais" duoti šiokių tokių rezultatų. Dvi ankstesnės antitezės:

Valstybės valia, svetima valia — Mano valia, sava valia,
Valdoviškoji valstybės valia — Mano paties valia

gali būti sujungtos draugėn dar ir tokiu būdu:

Svetimos valios viešpatavimas } — { Savos valios viešpatavimas.

Šioje naujoje antitezėje — kuria, tarp kita ko, tolydžio slapta remiasi šventasis Sanča, savo savivale panaikindamas valstybę,— jis įsisavina politinę iliuziją apie savivalės, ideologinės valios viešpatavimą. Štirneris tai galėtų ir taip pasakyti:

Įstatymo savivalė — Savivalės įstatymas.

Tačiau šventasis Sanča dar nepasiekė šio posakių paprastumo. III antitezėje mes jau turime „vidinį įstatymą"; bet jis dar tiesiau įsisavina įstatymą sekančioje antitezėje:

Įstatymas, valstybės valios išraiška. } — { Įstatymas, Mano valios išraiška, Manoji valios išraiška.

„Žinoma, kas nors gali paskelbti, kokius veiksmus jis leidžia savo atžvilgiu, taigi ir *įstatymu* uždrausti sau priešinga" ir t. t. (p. 256).

Šį uždraudimą būtinai lydi grasinimai. Pastaroji antitezė turi svarbią reikšmę skyriui apie nusikaltimą.

Epizodai. 256 puslapyje mums pareiškiama, kad „įstatymas" nesiskiria nuo „savavališko įsakymo, potvarkio", nes jie abu = „valios išraiška", taigi ir „įsakymas".—254, 255, 260 ir 263 puslapiuose apsimetama, jog kalbama *apskritai* apie valstybę, o iš tikrųjų pakišama *Prūsijos* valstybė ir nagrinėjami svarbiausieji „Vossische Zeitung" klausimai — apie teisinę valstybę, valdininkų pakeičiamumą, valdi-

---

rys" (p. 259). Ir kad galėtų pašalinti paskutinę skirtumo regimybę, jis už vieno „Tu" stato dar „kelis milijonus" „gynėjų", tad visas jo samprotavimas pilnai gali būti „gremėzdiška" pradžia valstybės teorijai Ruso prasme". *Red.*

ninkų išdidumą ir pan. nesąmones. Vienintelis svarbus dalykas čia yra atradimas, kad senovės Prancūzijos parlamentai reikalavo teisės registruoti karaliaus ediktus, *nes* jie norėjo „teisti pagal savo pačių teisę". Įstatymų registravimas Prancūzijos parlamentuose atsirado kartu su buržuazija ir paaiškinamas tuo, kad absoliutinę valdžią įgyjantiems karaliams būtinai reikėjo pasiteisinti tiek prieš feodalinę bajoriją, tiek ir prieš svetimas valstybes, nurodant į svetimą valią, nuo kurios neva priklausanti jų pačių valia, ir kartu duoti buržua kokią nors garantiją. Šventasis Maksas galėjo smulkiau apie tai sužinoti iš jo taip mėgiamo Pranciškaus I istorijos; beje, prieš naujai iškeldamas šį klausimą, jis galėjo pasiinformuoti 14-oje leidinio „Generaliniai štatai ir kiti nacionaliniai susirinkimai" tomų, Paryžius, 1788, apie tai, ko norėjo ir ko nenorėjo Prancūzijos parlamentai ir kokią reikšmę jie turėjo. Apskritai čia priderėtų įterpti trumputį epizodą apie mūsiškio užkariavimų trokštančio šventojo *apsiskaitymą*. Be tokių teorinių knygų, kaip Fojerbacho ir B. Bauerio veikalai, taip pat be Hegelio tradicijos, kuri yra jo pagrindinis šaltinis,— be šių būtiniausių teorinių šaltinių, mūsiškis Sanča panaudoja ir cituoja tokius istorinius šaltinius: prancūzų revoliucijos klausimais — Rutenbergo „Politines kalbas" ir Bauerių „Memuarus"; apie komunizmą — Prudoną, A. Bakerio „Liaudies filosofiją", „21 lanką" ir Bliunčlio pranešimą; apie liberalizmą — „Vossische Zeitung", „Sächsische Vaterlands-Blätter", Badeno rūmų protokolus, vėl „21 lanką" ir „epochinį" E. Bauerio veikalą; be to, čia vienur, čia kitur kaip istoriniai dokumentai dar cituojami: biblija, Šlioserio „Aštuonioliktasis amžius", Lui Blano „Dešimties metų istorija", Hinrichso „Politinės paskaitos", Betinos „Ši knyga skirta karaliui", Heso „Triarchija", „Deutsch-Französische Jahrbücher", Ciuricho „Anekdota", Morico Karjerio veikalas apie Kelno katedrą, Paryžiaus perų rūmų 1844 m. balandžio 25 d. posėdis, Karlas Nauverkas, „Emilija Galoti", biblija — žodžiu, visa Berlyno skaitykla kartu su jos savininku Vilibaldu Aleksiu Kabaniu. Turėdami galvoje šiuos gilios šventojo Sančos erudicijos pavyzdėlius, mes lengvai suprasime, kodėl jam šiame pasaulyje yra taip daug Svetimo, t. y. Švento.

III. Nusikaltimas

1 pastaba.

„Jeigu Tu prileidi, kad kitas laikytų Tave esant teisų, tai Tu ne mažiau turi prileisti, kad jis laikytų Tave esant neteisų. Jeigu jis Tave išteisina ir Tau atlygina, tai lauk iš jo ir apkaltinimo bei bausmės. Lygiagrečiai teisės eina *teisės pažeidimas,* lygiagrečiai teisėtumo — *nusikaltimas.* Kas — Tu — esi?— Tu — esi — *nusikaltėlis!!*" (p. 262).

Lygiagrečiai code civil* eina code pénal**. Lygiagrečiai code pénal — code de commerce***. Kas Tu esi? Tu esi *komersantas!*

---

* — civilinio kodekso. *Red.*

** — baudžiamasis kodeksas. *Red.*

*** — komercinis, prekybos kodeksas. *Red.*

Šventasis Sanča galėtų atpalaiduoti mus nuo šių šiurpulingų staigmenų. Jo žodžiai: „Jeigu Tu prileidi, kad kitas laikytų Tave esant teisų, tai Tu ne mažiau turi prileisti, kad jis laikytų Tave esant neteisų", neturi jokios prasmės, jeigu jais norima duoti naują apibrėžimą. Juk jis pagal vieną iš anksčiau cituotų lygčių vis tiek turi gauti: Jeigu tu prileidi, kad kitas laikytų tave esant teisų, tai tu prileidi svetimos teisės pripažinimą, vadinasi, *savo teisės pažeidimą.*

A. Paprastas nusikaltimo ir bausmės kanonizavimas

a) Nusikaltimas

Kai dėl nusikaltimo, tai jis, kaip jau matėme, yra visuotinės su savimi sutariančio egoisto kategorijos — Šventybės paneigimo, *nuodėmės* pavadinimas. Anksčiau nurodytose antitezėse ir lygtyse, kuriose nagrinėjami Šventybės pavyzdžiai (valstybė, teisė, įstatymas), neigiamas Aš santykis su šiomis šventybėmis — arba jungtis — taip pat galėjo būti pavadintas nusikaltimu, visai kaip dėl Hegelio logikos, kuri taip pat yra Šventybės pavyzdys, šventasis Sanča gali pasakyti: Aš nesu Hegelio logika, Aš esu nusidėjėlis Hegelio logikos atžvilgiu. Kadangi buvo kalbama apie teisę, valstybę ir t. t., tai jis turėjo tęsti taip: kitas nuodėmės, arba nusikaltimo, pavyzdys yra vadinamieji *juridiniai* arba *politiniai* nusikaltimai. Vietoj šito jis vėl smulkiai mums pasakoja apie tai, kad šie nusikaltimai yra

nuodėmė prieš Šventybę,
" " įkyrią idėją,
" " šmėklą,
" " *„Žmogų".*

„Nusikaltėlis yra toks tik prieš *ką nors šventa*" (p. 268).
„Baudžiamasis kodeksas egzistuoja tik Šventybės dėka" (p. 318).
„Iš *įkyrios idėjos* kyla nusikaltimai" (p. 269).
„Mes čia matome, kad ir vėl *„Žmogus"* sukuria taip pat nusikaltimo, nuodėmės, o *tuo pačiu* ir teisės sąvoką". (Anksčiau buvo sakoma atvirkščiai.) „Žmogus, kuriame Aš neįžiūriu Žmogaus, yra nusidėjėlis" (p. 268).

1 pastaba.

„Ar aš galiu tarti, kad Kažkas nusikalsta prieš Mane" (teigiama priešingai revoliucijos laikotarpio prancūzų tautai), „netardamas, kad jis turi elgtis sutinkamai su tuo, ką Aš laikau teisingu? Ir tokius veiksmus Aš *vadinu* Teisingumo, Gėrio ir t. t. įgyvendinimu, o nuo to nukrypstančius veiksmus — nusikaltimu. Todėl Aš *manau,* kad kiti turėtų siekti kartu su Manimi *to paties* tikslo... kaip būtybės, kurios turi klausyti kokio nors „protingo" įstatymo" (Pašaukimas! Paskirtis! Uždavinys! Šventybė!!!). „Aš *nustatau,* kas yra *Žmogus* ir ką reiškia elgtis iš tikrųjų žmogiškai, ir iš kiekvieno reikalauju, kad jam šis įstatymas taptų norma ir idealu, o priešingu atveju jis *bus* nusidėjėlis ir nusikaltėlis"... (p. 267, 268).

Čia jis lieja sielvarto ašaras prie kapo tų „savitų žmonių", kuriems teroro laikotarpiu suvereni tauta nukirto galvas Šventybės vardan. Toliau jis vienu pavyzdžiu parodo, kaip šiuo šventuoju požiūriu gali būti konstruojami tikrųjų nusikaltimų pavadinimai.

„Jeigu, kaip revoliucijos laikotarpiu, ši *šmėkla*, Žmogus, yra suprantamas kaip „gerasis biurgeris", tai kartu su šia žmogaus sąvoka *nustatomi* tam tikri „politiniai nusižengimai ir nusikaltimai"" (Sanča turėjo pasakyti: ši sąvoka ir t. t. *pati nustato* tam tikrus nusikaltimus) (p. 269).

Piktnaudžiaudamas žodžio citoyen* sinonimika, revoliucijos sankiulotus mūsiškis Sanča paverčia „geraisiais" Berlyno „biurgeriais". Tai yra puikus pavyzdys nepaprastos Sančos lengvatikybės, kuri apskritai yra vyraujanti jo savybė skyriuje apie nusikaltimą. Pagal šventąjį Maksą „gerieji biurgeriai ir dori valdininkai" yra sąvokos, glaudžiausiai tarpusavyje susijusios. Taigi išeina, kad, „pvz., Robespjeras, Sen-Žiustas ir t. t." buvo „dori valdininkai", tuo tarpu Dantonas buvo kaltas dėl lėšų trūkumo kasoje ir išeikvojo valstybės pinigus. Šventasis Sanča davė Prūsijos biurgeriui ir kaimiečiui gerą revoliucijos istorijos pradžią.

2 pastaba.— Tuo būdu pateikęs politinius ir juridinius nusikaltimus kaip apskritai nusikaltimo pavyzdį, būtent kaip jo sufabrikuotos nusikaltimo, nuodėmės, neigimo, priešiškumo, įžeidimo, Šventybės niekinimo, nepadoraus elgesio su Šventybe kategorijos pavyzdį,— šventasis Sanča dabar gali ramiai pareikšti:

„Nusikalsdamas egoistas lig šiol teigė save ir tyčiojosi iš Šventybės" (p. 319).

Šioje vietoje visi lig šiol padaryti nusikaltimai priskiriami su savimi sutariančiam egoistui, įrašomi į „kredito" skiltį, nors vėliau mes vėl turėsme perkelti kai kuriuos jų į „debito" skiltį. Sanča mano, kad lig šiol nusikaltimai buvo daromi, tik norint pasityčioti iš Šventybės ir teigti save ne prieš daiktus, o prieš *daiktuose* įsikūnijusią Šventybę. Kadangi vagystė, padaryta kokio nors vargšo, pasisavinusio svetimą talerį, gali būti priskirta nusikaltimo prieš įstatymą kategorijai, *todėl* šis mūsų vargšas vagystę įvykdė vien iš malonumo, kurį jam teikia įstatymo pažeidimas. Čia visai taip pat, kaip anksčiau Jacques le bonhomme vaizdavosi, kad įstatymai iš viso leidžiami tik vardan Šventybės ir tik jos vardan vagys sodinami į kalėjimą.

b) Bausmė

Kadangi mums čia tenka nagrinėti kaip tik juridinius ir politinius nusikaltimus, tai mes šia proga ir sužinome, kad tokie nusikaltimai „paprasta prasme" dažniausiai užtraukia *bausmę* arba, kaip yra parašyta, „mirtis yra atpildas už nuodėmę".— Savaime suprantama, kad po viso to, ką mes jau esame sužinoję apie nusikaltimą, bausmė yra *Šventybės* savigyna ir atkirtis jos niekintojams.

1 pastaba.

„Bausmė tik tuomet turi prasmę, kai ji yra Šventybės pažeidimo išpirkimas" (p. 316). Skirdami bausmę, „Mes darome kvailystę, norėdami patenkinti teisę, šmėklą" (Šventybę). „Šventybė turi" čia „gintis nuo žmogaus". (Šventasis Sanča „daro čia kvailystę", klaidingai laikydamas „*Žmogų*" „Vieninteliais", „savitais Aš" ir t. t.) (p. 318).

* — pilietis. *Red.*

2 pastaba.

„Baudžiamasis kodeksas egzistuoja tik Šventybės dėka ir, panaikinus *bausmę*, žūva pats savaime" (p. 318).

Iš tikrųjų šventasis Sanča nori pasakyti štai ką: panaikinus baudžiamąjį kodeksą, bausmė žūva pati savaime, t. y. bausmė egzistuoja tik dėl baudžiamojo kodekso. „Bet argi" tik dėl bausmės egzistuojantis baudžiamasis kodeksas „nėra beprasmybė ir negi" tik dėl baudžiamojo kodekso egzistuojanti bausmė „taip pat nėra beprasmybė"? (Sanča contra* Hesą, Vigandas, p. 186). Sanča čia apsirinka, manydamas, kad baudžiamasis kodeksas yra teologinės moralės vadovėlis.

3 pastaba. Pavyzdžiu, kaip iš įkyrios idėjos kyla nusikaltimas, nurodysime štai ką:

„Santuokos *šventumas* yra *įkyri idėja*. Iš *šventumo* seka, kad neištikimybė yra *nusikaltimas*, ir todėl *tam tikras santuokos įstatymas*" (dideliam „V.........** rūmų" ir „visos R......*** imperatoriaus", taip pat „Japonijos imperatoriaus", „Kinijos imperatoriaus" ir ypač „sultono" apmaudui) „nustato už tai trumpesnę arba ilgesnę bausmę" (p. 269).

Fridrichas Vilhelmas IV, kuris mano galįs leisti įstatymus pagal Šventybės mastą ir todėl nuolat kivirčijasi su visu pasauliu, gali pasiguosti radęs mūsų Sančos asmenyje bent vieną žmogų, kupiną tikėjimo valstybe. Tegu šventasis Sanča palygina Prūsijos santuokos įstatymą, kuris egzistuoja tik jo autoriaus galvoje, su praktikoje galiojančiais Code civil**** nuostatais, ir jis pamatys skirtumą tarp šventųjų ir pasaulietinių santuokos įstatymų. Prūsų fantasmagorijoje šeimos šventumas valstybiniais sumetimais turi galioti tiek vyrui, tiek ir moteriai; o prancūzų praktikoje, kur į žmoną žiūrima kaip į privatinę vyro nuosavybę, už santuokinės ištikimybės sulaužymą baudžiama tik žmona, ir tiktai reikalaujant vyrui, kuris vykdo savąją nuosavybės teisę.

B. Nusikaltimo ir bausmės pasisavinimas, panaudojant antitezę

Nusikaltimas Žmogaus prasme	=	Žmogaus įstatymo (valstybės valios išraiškos, valstybės valdžios) pažeidimas, p. 259 ir sek.
Nusikaltimas Mano prasme	=	Mano įstatymo (Mano valios išraiškos, Mano valdžios) pažeidimas, p. 256 ir passim*****.

* — prieš. *Red.*
** — Vokietijos. *Red.*
*** — Rusijos. *Red.*
**** — Prancūzijos civilinio kodekso. *Red.*
***** — įvairiose vietose. *Red.*

Abi šios lygtys yra viena kitos atžvilgiu antitezės ir išplaukia tik iš priešingumo tarp „Žmogaus" ir „Aš". Jos tik susumuoja tai, kas jau buvo pasakyta.

Šventybė baudžia „Aš"	—	„Aš" baudžia „Save".
Nusikaltimas = priešiškumas Žmogaus įstatymui (Šventybei).	—	*Priešiškumas* = nusikaltimas Mano įstatymui.
Nusikaltėlis = Šventybės (Šventybė kaip juridinis asmuo) priešas arba priešininkas.	—	*Priešas* arba *priešininkas* = nusikaltėlis prieš „Aš",— prieš kūniškąjį „Aš".
Baudimas = Šventybės savigyna prieš „Aš".	—	*Mano savigyna* = Aš baudžiu „Save".
Bausmė = *Žmogaus* patenkinimas (kerštas) „Aš" atžvilgiu.	—	*Patenkinimas (kerštas)* = Aš baudžiu „Save".

Paskutinėje antitezėje patenkinimas taip pat gali būti pavadintas *savęs* patenkinimu, nes tai yra *Manęs* patenkinimas, priešingai *Žmogaus* patenkinimui.

Jei nurodytose antitetinėse lygtyse fiksuosime tik pirmąjį jų narį, tai gausime tokią paprastų antitezių eilę, kur tezėje visuomet bus šventas, visuotinis, svetimas *pavadinimas*, o *anti*tezėje — visuomet pasaulietinis, asmeninis, pasisavintas *pavadinimas*.

Nusikaltimas	—	Priešiškumas.
Nusikaltėlis	—	Priešas arba priešininkas.
Baudimas	—	Savigyna.
Bausmė	—	Patenkinimas, kerštas, savęs patenkinimas.

Mes netrukus padarysime keletą pastabų apie šias lygtis ir antitezes, kurios yra tokios paprastos, jog net „apsigimęs mulkis" (p. 434) sugebės per penketą minučių įsisavinti šį „vienintelį" mąstymo metodą. Tačiau pirma pateiksime patvirtinimui dar keletą kitų vietų, papildydami jau anksčiau pateiktas vietas.

1 pastaba.

„Mano atžvilgiu Tu niekuomet negali būti *nusikaltėlis*, o tegali būti *priešininkas*" (p. 268),— ta pačia prasme kalbama ir apie „priešą" (p. 256).— Nusikaltimas kaip Žmogaus priešiškumas iliustruojamas 268 puslapyje „tėvynės priešų" pavyzdžiu.— „*Bausmės* vietą *turi* (moralinis postulatas) užimti *patenkinimas*, kuris vėl turi tikslą — ne patenkinti teisę arba teisingumą, bet patenkinti *Mus*" (p. 318).

2 pastaba. Kovodamas su esamos valdžios šventumo aureole (su vėjo malūnu), šventasis Sanča neparodo, kad jis bent kiek pažintų šią valdžią ir juo labiau ruoštųsi ją pulti; jis tik iškelia moralinį reikalavimą, kad „Aš" santykis su šia valdžia būtų formaliai pakeistas. (Žr. „Logiką".)

„Aš turiu laikyti Sau priimtinu" (pompastiškas užtikrinimas), „kad jis" (t. y. Mano priešas, už kurio stovi keli milijonai žmonių) „laiko Mane savo priešu, bet Aš niekuomet neleisiu, kad jis elgtųsi su Manimi kaip su savo kreatūra ir kad jo protas arba neprotingumas taptų Man keliarodžiu" (p. 256, kur „priešas" palieka

mūsų anksčiau minėtam Sančai labai ribotą laisvę, būtent — alternatyvą: arba leisti, kad su juo būtų elgiamasi kaip su kreatūra, arba gauti per posaderas* Merlino paskirtas 3300 rykščių. Šią laisvę jam duoda kiekvienas baudžiamasis kodeksas, tiesa, iš anksto nepasiklausęs mūsų apsišaukėlio Sančos, kokia forma pranešti jam apie savo priešiškumą).— „Tačiau, *imponuodami* priešininkui kaip jėga" (būdami jam „*impozantiška* jėga"), „Jūs vis tik dar nepasidarote dėl to pašventintu autoritetu,— jei tik Jūsų priešininkas nėra *piktadarys*. Jis neprivalo Jūsų *vertinti* ir *gerbti*, nors jis ir *skaitytųsi* su Jumis ir su Jūsų jėga" (p. 258).

Čia šventasis Sanča pasirodo kaip „smulkus prekiautojas"**, kuris nepaprastai rimtai *svarsto* skirtumą tarp sąvokų „imponuoti" ir „būti vertinamam", „skaitytis" ir „gerbti",— skirtumą daugiausia vienos šešioliktosios tikslumu. Kai šventasis Sanča su kuo nors „skaitosi", „jis gyvena *refleksija* ir turi objektą, apie kurį *reflektuoja*, kurį jis *vertina* ir kuriam jaučia giliausią pagarbą ir baimę" (p. 115).

Anksčiau pateiktose lygtyse bausmė, kerštas, patenkinimas ir t. t. pavaizduoti tik kaip iš Manęs kylantys dalykai. Kadangi šventasis Sanča yra patenkinimo objektas, antitezes galima apversti aukštyn kojomis: tuomet savęs patenkinimas virs kito pasitenkinimu Manimi, arba Manęs patenkinimo išnykimu.

3 pastaba. Tie ideologai, kurie galėjo įsivaizduoti, kad teisė, įstatymas, valstybė ir t. t. yra kilę iš visuotinės sąvokos, galiausiai iš žmogaus sąvokos, ir yra sukurti dėl šios sąvokos,— tie patys ideologai, aišku, gali įsivaizduoti ir tai, kad nusikaltimai daromi tik dėl gryno sąvokos nepaisymo, kad apskritai nusikaltimai yra ne kas kita, kaip tyčiojimasis iš sąvokų, ir už juos baudžiama, tik siekiant patenkinti įžeistas sąvokas. Visa, ko reikėjo šiuo klausimu, mes jau esame pasakę anksčiau, kalbėdami apie teisę, ir dar anksčiau, kalbėdami apie hierarchiją, todėl mes ten ir nukreipiame skaitytoją.— Minėtose antitezėse kanonizuotiems apibrėžimams: nusikaltimas, bausmė ir pan. priešpastatomas kito apibrėžimo pavadinimas, kurį šventasis Sanča, savo mėgiamu papratimu, *paima* iš šių *pirmųjų* apibrėžimų ir *pasisavina*. Šis naujas apibrėžimas — kuris, kaip jau sakėme, čia tėra paprastas pavadinimas — turi, kaip pasaulietinis, apimti betarpiškai *individualius* santykius ir išreikšti *faktinius* santykius. (Žiūrėk „Logiką".) Tačiau teisės istorija rodo, kad ankstyvosiose ir primityviausiose epochose šie individualūs, faktiniai santykiai savo šiurkščiausiu pavidalu kaip tik ir buvo teisė. Išsivysčius civilinei visuomenei, t. y. asmeniniams interesams išsivysčius į klasinius interesus, teisiniai santykiai pasikeitė ir įgavo civilizuotą išraišką. Juos buvo pradėta laikyti jau ne individualiais, o *visuotiniais* santykiais. Kartu dėl darbo pasidalijimo atskirų individų kolizinių interesų apsauga atiteko nedaugeliui, ir tuo būdu išnyko taip pat barbariškas teisės įgyvendinimo būdas. Visa šventojo Sančos teisės kritika apsiriboja nurodytose antitezėse tuo, kad jis skelbia *civilizuotą* teisinių santykių išraišką ir civilizuotą darbo pasidalijimą esant „įkyrios idėjos", Šventybės vaisiumi, o barbarišką konfliktų išraišką ir barbarišką jų sureguliavimo būdą, atvirkščiai, pasilieka *sau*. Pa-

* — sėdmenis. *Red.*

** Žodžių žaismas: „Schächer"— „piktadarys"; „Schacherer"— „smulkus prekiautojas". *Red.*

grindinis dalykas jam *tėra pavadinimai*, o paties dalyko jis visai neliečia, kadangi nežino tikrųjų santykių, kuriais yra pagrįstos šios įvairios teisės formos, ir juridinėje klasinių santykių išraiškoje įžiūri tik idealizuotus ankstesnių barbariškų santykių pavadinimus. Todėl Štirnerio sąvokose: valios išraiška mes vėl aptinkame dvikovą; priešiškumas, savigyna ir t. t.— kumščio teisės kopiją ir senovinės feodalinės buities praktiką; patenkinimas, kerštas ir t. t.— jus talionis*, senovės germanų baudpinigius, compensatio, satisfactio**,— žodžiu, pagrindinius leges barbarorum*** ir consuetudines feudorum**** elementus, kuriuos Sanča yra paėmęs ne iš bibliotekų, o yra pamilęs ir pasisavinęs iš savo buvusio pono pasakojimų apie Galijos Amadį. Tuo būdu šventasis Sanča galiausiai vėl teprieina tik bejėgišką moralinį priesaką, kad kiekvienas pats turi teikti sau patenkinimą ir vykdyti bausmę. Jis tiki Don Kichotu, kad paprastu moraliniu priesaku jis galės daiktines jėgas, kilusias iš darbo pasidalijimo, be niekur nieko paversti asmeninėmis jėgomis. Kad juridiniai santykiai yra labai glaudžiai susiję su šių daiktinių jėgų vystymusi, kurį sąlygoja darbo pasidalijimas, tai parodo jau istorinis teismų valdžios vystymasis ir feodalų skundai dėl teisės vystymosi. (Žiūrėk, pavyzdžiui, Montėjų, cit. vietoje, XIV, XV amžius.) Būtent epochoje tarp aristokratijos ir buržuazijos viešpatavimo, kai susidurdavo abiejų klasių interesai, kai svarbią reikšmę pradėjo įgyti Europos nacijų savitarpio prekybos santykiai ir todėl patys tarptautiniai santykiai įgavo *civilinį* pobūdį,— kaip tik šiuo laikotarpiu teismų valdžia darosi reikšminga; o viešpataujant buržuazijai, kai šis išsivystęs darbo pasidalijimas pasidaro visai neišvengiamas, teismų valdžia labiausiai suklesti. Kaip visa tai vaizduojasi darbo pasidalijimo vergai, teisėjai, ir juo labiau professores juris*****, yra visiškai nesvarbu.

C. Nusikaltimas paprasta ir nepaprasta prasme

Anksčiau matėme, kad nusikaltimas paprasta prasme buvo sufalsifikuotas ir dėl to įrašytas egoistui nepaprasta prasme į „kredito" skiltį. Dabar šis falsifikavimas išaiškėja. Čia nepaprastasis egoistas mano, kad jis daro tik nepaprastus nusikaltimus, kurie turi būti priešpastatyti paprastiems nusikaltimams. Todėl mes dabar įrašome minėtam egoistui paprastus nusikaltimus į priešingą skiltį.

Paprastų nusikaltėlių kovą prieš svetimą nuosavybę galima išreikšti ir taip (nors tai galioja kiekvienam konkurentui):

jie „ieško *svetimo* gėrio" (p. 265),
ieško švento gėrio,
ieško *Šventybės*, ir dėl to paprastas nusikaltėlis virsta „tikinčiuoju" (p. 265).

---

* — atpildo teisę pagal principą: akis už akį. *Red.*
** — atlyginimą, satisfakciją. *Red.*
*** — barbarų įstatymų. *Red.*
**** — feodalinių papročių. *Red.*
***** — teisės profesoriai. *Red.*

Tačiau šis egoisto nepaprasta prasme priekaištas nusikaltėliui paprasta prasme tėra tariamas,— juk ne kas kitas, kaip jis pats, visur ieško šventumo aureolės*. Iš esmės jis prikiša nusikaltėliui ne tai, kad pastarasis ieško *„Šventybės"*, o tai, kad jis ieško *„Gėrio"*.

Kai šventasis Sanča susikūrė „savo pasaulį, dangų" (šįkart jis susikūrė savo paties galvoje dvikovų ir į dabartinį pasaulį perkeltų klajojančių riterių pasaulį), kai jis kartu dokumentais įrodė savo, kaip riteriškojo nusikaltėlio, skirtingumą nuo paprastų nusikaltėlių,— po to jis vėl pradeda kryžiaus žygį prieš „drakonus ir stručius, miškinius", „vaiduoklius, šmėklas ir įkyrias idėjas". Jo ištikimasis tarnas Šeliga su didžiausia pagarba šuoliuoja paskui jį. Tačiau jiems taip bekeliaujant, įvyko įstabus nuotykis su nelaimingaisiais, kuriuos varė ten, kur jie visiškai nenorėjo eiti,— kaip aprašyta Servanteso XXII perskyrime. Tuo metu, kai mūsų klajojantis riteris ir jo tarnas Don Kichotas bidzeno ristele, Sanča pakėlė akis ir išvydo besiartinant apie dvylika pėsčių žmonių, surakintų antrankiais, sukaustytų ilga grandine ir lydimų komisaro bei keturių žandarų, priklausančių šventajai hermandadai[112], Šventojo hermandadai, Šventybei. Jiems prisiartinus, šventasis Sanča labai mandagiai paprašė jų sargybinius teiktis jam paaiškinti, kodėl šiuos žmones vedama surakintus grandinėmis.— Tai yra jo didenybės katorgininkai, varomi į Špandau[113], daugiau Jums nėra reikalo žinoti.— Kaip,— sušuko šventasis Sanča,— pavergti žmonės? Argi gali karalius naudoti smurtą prieš kokį nors „savo Aš"? Tokiu atveju Aš šaukiu Save įvykdyti Savo pašaukimą — užkirsti šiam smurtui kelią. „Valstybės elgesys yra smurtinė veikla, kurią ji ir vadina teise. O smurtinę atskiro individo veiklą ji vadina nusikaltimu". Ir šventasis Sanča ėmė pradžioje mokyti nusikaltėlius, sakydamas, kad jiems nėra ko sielvartauti, nes jie, ir būdami „nelaisvi", yra „saviti", ir nors, gal būt, jų „kaulai" „traškės" nuo rimbo kirčių ir net atskiriems iš jų bus „nutraukta koja", bet, sakė jis, Jūs nugalėsite visas kliūtis,— nes „Jūsų valios niekas negali supančioti!" „Ir Aš tikrai žinau, kad pasaulyje nėra tokių burtų, kurie galėtų sužadinti ir priversti valią, kaip vaizduojasi kai kurie mulkiai, nes valia yra Mūsų laisva savivalė, ir nėra tokių apdavų ir tokių kerų, kurie galėtų ją priversti". Taip, „Jūsų valios niekas negali supančioti, ir Jūsų vidinis pasipriešinimas lieka laisvas!"

Bet kadangi šis pamokslas nenuramino katorgininkų, ir jie paeiliui ėmė pasakoti, kaip juos neteisingai nuteisė, tai Sanča tarė: „Iš visų Jūsų kalbų, brangieji broliai, supratau, kad nors ir esate nubausti už Savo kaltes, bet bausmės, kurias turėsite atkentėti, Jums nelabai patinka, ir Jūs čia keliaujate prieš savo norą be jokio malonumo. Galimas daiktas, kad vieną iš Jūsų bus pražudęs lepšiškumas kankinimo metu, kitą — pinigų stoka, trečią — užtarytojų neturėjimas ar pagaliau kreivas *teisėjo sprendimas:* dėl to Jūs gal ir *nera-*

---

* Žodžių žaismas: „scheinbar"— „tariamas", „Heiligenschein"— „šventumo aureolė". *Red.*

dote teisybės, kuri buvo Jūsų pusėje, t. y. „Jūsų teisės". Visa tai verčia Mane parodyti Jums, kokiu tikslu dangus yra siuntęs Mane į pasaulį. Bet žinodamas, kad su savimi sutariančio egoisto išmintis draudžia griebtis prievartos ten, kur galima susitvarkyti geruoju, Aš paprašysiu poną komisarą ir ponus žandarus teiktis Jus atrišti ir leisti Jums ramiai keliauti. Juo labiau, gerbiamieji ponai žandarai, kad visi šie vargšai *Jums* asmeniškai nieko pikto nėra padarę. Nedera su savimi sutariančiam egoistui tapti budeliu kitų Vienintelių, kurie nėra padarę jam nieko blogo. Jums, matyt, „pirmoje vietoje yra pavogto kategorija"? Kodėl Jūs taip „kovojate prieš nusikaltimus"? „Iš tikrųjų, iš tikrųjų sakau Jums": „Jūs esate dorovės įkvėpti, Jūs kupini dorovės idėjos", „Jūs persekiojote visa, kas jai priešiška" — Jūs, „vykdydami tarnybinę priesaiką, vedate" šiuos vargšus katorgininkus „į kalėjimą", Jūs esate Šventybė! Todėl paleiskite savo noru šiuos žmones. O jeigu Jūs to nepadarysite, Jums teks turėti reikalą su Manimi, kuris „nušluoja tautas vienu gyvojo Aš kvėptelėjimu", kuris „įvykdo begalinį išniekinimą" ir „nebijo net mėnulio"".

„Pažvelkite į šį akiplėšą!" — sušuko komisaras. — „Geriau pasitaisyk barzdaskučio lėkštę ant savo galvos ir nešdinkis savo keliu!"

Tačiau šventasis Sanča, šio prūsiško grubumo įsiutintas, atstatė savo ietį ir puolė komisarą su tokiu greičiu, koks galimas tik „priedėliui", ir čia pat parbloškė jį ant žemės. Tuoj kilo visuotinės muštynės, kurių metu katorgininkai išsilaisvino iš grandinių. Don Kichotas-Šeliga buvo vieno žandaro įmestas į Landvero kanalą, arba į Avių kanalą, o šventasis Sanča atliko didžiausius žygdarbius, kovodamas prieš Šventybę. Po kelių minučių žandarai buvo išblaškyti, Šeliga išropojo iš kanalo, ir Šventybė tuo tarpu buvo pašalinta.

Tuomet šventasis Sanča surinko aplink save išvaduotus katorgininkus ir pasakė jiems tokią kalbą („Knygos" p. 265, 266):

„Kas yra *paprastas* nusikaltėlis" (nusikaltėlis paprasta prasme), „jei ne žmogus, kuris yra padaręs *lemtingą klaidą*" (lemtingas beletristas biurgeriui ir kaimiečiui!), „siekdamas to, kas priklauso tautai, užuot ieškojęs *Savo?* Jis siekė *niekingo*" (visuotinis katorgininkų murmėjimas dėl šio moralinio sprendimo) „*svetimo* gėrio, jis padarė tai, ką daro *tikintieji,* trokštantys to, kas priklauso dievui" (nusikaltėlis kaip puikios sielos įsikūnijimas). „Ką daro dvasininkas, kuris moko nusikaltėlį? Jis sako nusikaltėliui, kokį didelį jis padarė teisės pažeidimą, išniekindamas savo veiksmu tai, kas yra valstybės pašventinta, — būtent valstybinę nuosavybę, prie kurios turi būti priskirtas ir valstybės pavaldinių gyvenimas. Tačiau dvasininkas *verčiau* galėtų prikišti nusikaltėliui, kad jis suteršė save" (katorgininkų kikenimas dėl šio egoistinio banalios kunigų frazeologijos pasisavinimo) „tuo, jog *nepaniekino svetimo,* o pripažino jį *vertu pagrobti*" (katorgininkų urzgimas). „Jis galėtų tai padaryti, jeigu nebūtų kunigas" (vienas iš katorgininkų: „paprasta prasme!"). O Aš „kalbu su nusikaltėliu kaip su *egoistu,* ir jis *gėdysis*" (begėdiškas garsus nusikaltėlių valio; jie nesijaučia, kad būtų pašaukti gėdai); „jis gėdysis ne to, kad nusikalto prieš Jūsų įstatymus ir Jūsų gėrybes, o to, kad leido sau pasikėsinti į Jūsų apėjimo įstatymus" (čia kalbama tik apie „apėjimą" „paprasta prasme"; o kitose vietose sakoma: „Aš apeinu uolą, kol negaliu jos susprogdinti", ir „apeinu", pavyzdžiui, *net* „cenzūrą"), „kad drįso panorėti Jūsų gėrybių" (pakartotinis valio); „jis *gėdysis...*"

Chinesas de Pasamontė, vagių vagis, kuris iš viso nebuvo labai kantrus, sušuko: „Nejaugi mes ir turime tik *gėdytis,* rodyti nuolankumą, vos tik kunigas nepaprasta prasme ims mus „mokyti"?"

„Jis gėdysis", tęsia Sanča, „kad neniekino Jūsų kartu su visais Jūsų sėbrais, kad jis per mažai buvo egoistas". (Sanča čia prideda svetimą matą prie nusikaltėlio egoizmo. Dėl to kyla visuotinis katorgininkų staugimas; kiek sumišęs, Sanča sugrįžta prie pradėtos kalbos, retorišku gestu kreipdamasis į nesančius „geruosius biurgerius":) „Bet Jūs negalite kalbėti su juo egoisto kalba, nes Jūs neturite tos didybės, kuri būdinga nusikaltėliui, Jūs — prieš nieką nenusikalstate".

Chinesas vėl įsiterpia: Kokia lengvatikybė, mielasis! Mūsų prižiūrėtojai kalėjime neabejotinai daro visokiausius nusikaltimus, jie eikvoja valstybės pinigus, kyšininkauja, prievartauja...*

...jis vėl parodo savo lengvatikybę. Jau reakcionieriai žinojo, kad buržua, pasitelkę konstituciją, pašalina gaivališkai atsiradusią valstybę ir įsteigia, *kuria* savąją valstybę, kad „ilgainiui" (gaivališkai) „susidariusi steigiamoji valdžia perėjo į žmonių valią", kad „ši *sukurta* valstybė — tartum sukurtas, nupieštas medis" ir t. t. Žiūrėk Fjevė, „Politinė ir administracinė korespondencija", Paryžius, 1815, „Atsišaukimas į Prancūziją prieš nuomonių skirtumus"; Sarano vyresniojo „Le Drapeau blanc" ir Restauracijos laikotarpio „Gazette de France", taip pat ankstesnius Bonaldo, De Mestro ir kt. veikalus. Liberaliniai buržua savo ruožtu kaltina senuosius respublikonus,— apie kuriuos jie, aišku, žino ne daugiau, negu šventasis Maksas apie buržuazinę valstybę,— kad jų patriotizmas yra ne kas kita, kaip „dirbtinis žavėjimasis abstrakčia esme, bendra idėja" (Benžamenas Konstanas, „Apie užkariavimų dvasią", Paryžius, 1814, p. 93), tuo tarpu reakcionieriai kaltino buržua, kad jų politinė ideologija yra ne kas kita, „kaip mistifikavimas, kurį turtingoji klasė skiepija neturtingosioms klasėms" („Gazette de France", 1831, vasaris).— 295 puslapyje šventasis Sanča paskelbia valstybę „įstaiga tautai auklėti krikščioniškai" ir apie valstybės pagrindus tegali pasakyti, kad „įstatymų gerbimas" „sutvirtina" ją lyg „cementu" arba kad Šventybės gerbimas (Šventybė kaip jungtis) „sutvirtina" Šventa (p. 314).

4 pastaba.

„Jeigu valstybė yra šventa, tai turi būti cenzūra" (p. 316).— „Prancūzijos vyriausybė ginčija spaudos laisvę ne kaip žmogaus teisę, bet ji reikalauja iš atskiros asmenybės užstato įrodymui, kad ji *tikrai* yra *žmogus*" (Quel bonhomme!** Jacques le bonhomme „ragina" studijuoti rugsėjo įstatymus[114]) (p. 380).

5 pastaba, iš kurios mes sužinome giliausias tiesas apie įvairias valstybės formas, kurias Jacques le bonhomme paverčia kažkuo savaimingu ir telaiko tik įvairiais mėginimais įgyvendinti tikrąją valstybę.

„Respublika yra *ne kas kita,* kaip absoliutinė monarchija: juk neturi reikšmės, monarchas vadinamas valdovu ar tauta, nes ir viena, ir kita yra didybė" (Šventybė)... „Konstitucionalizmas yra tolesnė pakopa respublikos atžvilgiu, nes jis yra *irimo* apimta valstybė". Šis irimas taip paaiškinamas: „Konstitucinėje valstybėje... vyriausybė nori būti absoliuti ir tauta nori būti absoliuti. Abu šie absoliutai"

* Čia rankraštyje trūksta 12 puslapių. *Red.*

** — Koks naivus žmogus! *Red.*

(t. y. abu Šventybės įsikūnijimai) „turi vienas kitą išsekinti" (p. 302).— „Aš nesu valstybė, Aš esu kūrybinis valstybės Niekas"; „tuo būdu visi klausimai" (apie konstituciją ir t. t.) „paskęsta tikrajame savo Nieke" (p. 310).

Jis turėtų pridurti, kad ir pateiktieji teiginiai apie valstybės formas tėra parafrazė šio „Nieko", kurio vienintelis kūrinys yra ką tik pateiktas teiginys: Aš nesu valstybė. Šventasis Sanča čia visai kaip vokiečių mokytojas kalba apie respubliką „kaip tokią", kuri, aišku, yra daug senesnė už konstitucinę monarchiją,— pavyzdžiui, graikų respublikos.

O kad tokioje demokratinėje atstovaujamojoje valstybėje, kokia yra Šiaurės Amerika, klasiniai susidūrimai jau yra pasiekę tokią formą, prie kurios konstitucinės monarchijos, tikrovės spaudžiamos, dar tik artėja,— apie tai, aišku, jis ničnieko nežino. Jo frazės apie konstitucinę monarchiją rodo, kad nuo 1842 m.— pagal Berlyno kalendorių — jis nieko neišmoko ir nieko neužmiršo.

6 pastaba.

„Valstybė už savo egzistavimą yra dėkinga tik tai nepagarbai, kurią Aš jaučiu Sau", ir, „išnykus šiam niekinimui, ji visiškai užges" (išeina, kad tik nuo Sančos priklauso, kaip greitai „užges" visos pasaulio valstybės. 3 pastabos pakartojimas aukštyn kojomis apverstoje lygtyje, žiūrėk „Logiką"): „ji egzistuoja tik tol, kol ji *viešpatauja Man,* tik kaip *valdžia* [*Macht*] ir *valdžios turėtoja* [*mächtig*]. *Arba"* (įžymusis *Arba,* kuris įrodo kaip tik atvirkščią dalyką tam, ką jis turi įrodyti) „galite Jūs įsivaizduoti valstybę, kurios *visi* gyventojai" (šuolis nuo „Aš" į „Mes") „*neteikia* jai visai jokios *reikšmės* [nichts aus ihm *machen*]" (p. 377).

Mums jau nebėra reikalo sustoti prie žodžių „Macht", „mächtig" ir „machen" sinonimikos.

Iš to, kad kiekvienoje valstybėje yra žmonių, kurie teikia jai reikšmės, t. y. kurie valstybėje ir valstybės dėka *patys* įgauna reikšmės, Sanča prieina išvadą, kad valstybė yra valdžia šiems žmonėms. Čia ir vėl viskas daroma, kad tik būtų galima išmesti iš galvos įkyrią valstybės idėją. Jacques le bonhomme vis dar tebesapnuoja, kad valstybė yra gryna idėja, ir tiki savarankiška šios valstybės idėjos galia. Jis iš tikrųjų yra „kupinas tikėjimo valstybe, valstybės apsėstas, jis yra politikas" (p. 309). Hegelis idealizavo politinių ideologų pažiūrą į valstybę. Jie vis dar tebesirėmė atskirais individais, nors, tiesą sakant, tik šių individų *valia;* Hegelis paverčia bendrą šių individų valią absoliučia valia, o Jacques le bonhomme bona fide* laiko šį ideologijos idealizavimą teisinga pažiūra į valstybę ir, persiėmęs šiuo tikėjimu, kritikuoja šią pažiūrą, Absoliutybę paskelbdamas Absoliutybe.

5. Visuomenė kaip buržuazinė visuomenė

Mes kiek ilgiau sustosime prie šio skyriaus, kadangi jis — ne netyčia — yra painiausias iš visų painių „Knygos" skyrių ir kartu kuo puikiausiai parodo, kaip nesiseka mūsų šventajam pažinti daiktus jų paprastu pavidalu. Užuot vaizdavęs juos kaip žemiškus, jis juos pašventina, „iškilmingai pateikdamas" skaitytojui tik šventą savo

* — nuoširdžiai. *Red.*

paties vaizdinį. Prieš prieidami prie tikrosios buržuazinės visuomenės, mes dar išgirsime keletą naujų paaiškinimų apie nuosavybę apskritai ir apie nuosavybės santykį su valstybe. Šie paaiškinimai atrodo juo naujesni, kad jie duoda šventajam Sančai progos vėl pateikti savo mėgiamiausias lygtis apie teisę ir valstybę ir tuo būdu išreikšti savo „samprotavimus" dar „įvairesniais pakitimais" bei „lūžiais". Suprantama, čia pakaks pateikti tik paskutinius šių mums jau žinomų lygčių narius, nes skaitytojas tikriausiai dar pamena jų sąryšį iš skirsnio „Mano jėga".

Privatinė nuosavybė arba buržuazinė nuosavybė = Ne-Mano nuosavybė
= Šventa nuosavybė
= Svetima nuosavybė
= Gerbiamoji nuosavybė arba svetimos nuosavybės gerbimas
= *Žmogaus* nuosavybė (p. 327, 369).

Kartu iš šių lygčių gaunamos tokios antitezės:

Nuosavybė buržuazine prasme — Nuosavybė egoistine prasme (p. 327)
„*Žmogaus* nuosavybė" — „Mano nuosavybė".
(„Žmogaus turtas" — Mano turtas). P. 324.

Lygtys: Žmogus = teisė
= valstybės valdžia.

Privatinė nuosavybė arba buržuazinė nuosavybė = teisinė nuosavybė (p. 324),
= Mano teisės dėka (p. 332),
= užtikrinta nuosavybė,
= nuosavybė, gauta iš svetimų,
= nuosavybė, priklausanti svetimam,
= nuosavybė, priklausanti teisei, teisiškoji nuosavybė (p. 367, 332),
= teisės sąvoka,
= kažkas dvasiška,
= visuotina,
= fikcija,
= grynoji mintis,
= įkyri idėja,
= šmėkla,
= šmėklos nuosavybė (p. 368, 324, 332, 367, 369).

Privatinė nuosavybė = teisės nuosavybė,
Teisė = valstybės valdžia.
Privatinė nuosavybė = nuosavybė valstybės valdžioje,
= valstybinė nuosavybė, arba taip pat

Nuosavybė = valstybinė nuosavybė.
Valstybinė nuosavybė = Mano Ne-nuosavybė.
Valstybė = vienintelis savininkas (p. 339, 334).

Dabar mes prieiname prie antitezių:

Privatinė nuosavybė	—	*egoistinė nuosavybė.*
Iš teisės (valstybės, *Žmogaus*) gavusi teisę tapti nuosavybe.	—	Mano įgalinta tapti nuosavybe (p. 339).
Mano teisės dėka	—	Mano Mano valdžios arba prievartos dėka (p. 332).
Svetimo duota nuosavybė	—	Mano paimta nuosavybė (p. 339).
Teisinė kitų nuosavybė	—	Teisinė kito nuosavybė yra tai, kas Man yra teisė (p. 339).

Tai galima pakartoti šimtu kitų formulių, jeigu, pavyzdžiui, valdžią pakeisime teisės turėjimu arba panaudosime jau mums žinomas formules.

Privatinė nuosavybė = svetimumas visų kitų nuosavybės atžvilgiu.	—	Mano nuosavybė = dalyvavimas visų kitų nuosavybėje.

Arba taip pat:

Tik kai kurių objektų nuosavybė	—	Visko nuosavybė (p. 343).

Atskyrimas, kaip santykis arba jungtis anksčiau nurodytose lygtyse, gali būti išreikštas ir tokiomis antitezėmis:

Privatinė nuosavybė	—	*Egoistinė nuosavybė.*
„Žiūrėti į nuosavybę kaip į Šventą, į šmėklą", „gerbti ją", „turėti pagarbos nuosavybei" (p. 324).	—	„Atsisakyti nuo šventos pažiūros į nuosavybę", nebelaikyti jos svetimu, nebebijoti šmėklos, neturėti pagarbos nuosavybei, turėti nuosavybės negerbimą kaip savo nuosavybę (p. 368, 340, 343).

Šiose lygtyse ir antitezėse esantys pasisavinimo modusai bus išbaigti tik skirsnyje apie „Sąjungą"; kadangi mes tuo tarpu dar esame „šventojoje visuomenėje", tai čia mus tedomina tik kanonizavimas.

Pastaba. Jau skirsnyje „Hierarchija" mes išnagrinėjome klausimą, kodėl nuosavybės santykis ideologų gali būti suprantamas kaip *„Žmogaus"* santykis, kurio įvairias formas įvairiose epochose apsprendžia tai, kaip individai vaizduojasi *„Žmogų"*. Čia mes pasitenkinsime tik nuoroda į šį skirsnį.

1 samprotavimas. Apie žemės nuosavybės parceliavimą, servitutų išpirkimą ir apie tai, kaip stambioji žemės nuosavybė praryjsmulkiąją.

Visus šiuos dalykus išvedama iš šventos nuosavybės ir iš lygties buržuazinė nuosavybė = Švento gerbimas.

1) „Nuosavybė buržuazine prasme reiškia *šventą* nuosavybę ta prasme, kad Aš turiu *gerbti* Tavo nuosavybę. „Nuosavybės gerbimas!" *Todėl* politikai norėtų, kad kiekvienas turėtų savąjį nuosavybės gabalėlį, ir iš dalies šiuo siekimu jie sukėlė neįtikimą parceliaciją" (p. 327, 328).— 2) „Politiniai liberalai rūpinasi, kad būtų išpirkti, ko gero, visi servitutai ir kad kiekvienas savo žemėje būtų laisvas ponas, nors šioje žemėje tebūtų tik toks dirvos kiekis" (žemėje yra *dirvos kiekis!*), „kurį galima pakankamai patręšti vieno žmogaus mėšlu... Kad ir kokia ji būtų maža, bet tik nuosava, *gerbiama nuosavybė!* Kuo daugiau yra tokių savininkų, tuo daugiau valstybė turi laisvų žmonių ir gerų patriotų" (p. 328).— 3) „Politinis liberalizmas, kaip ir visa religiška, tikisi *pagarbos,* humaniškumo, meilės dorybių. Todėl jis ir gyvena nuolat sielvartaudamas. *Nes praktikoje žmonės negerbia nieko,* ir mažas valdas nuolat vėl superka stambūs savininkai, o „laisvi žmonės" tampa padienininkais. Jeigu, atvirkščiai, „smulkūs savininkai" *pagalvotų,* kad ir stambi nuosavybė priklauso jiems, tai jie nešalintų savęs taip pagarbiai iš valdymo ir nebūtų kitų šalinami" (p. 328).

1) Pirmiausia visas parceliavimo judėjimas, apie kurį šventasis Sanča težino tai, kad jis yra Šventas, čia išvedamas tiesiog iš fantazijos, kurią „politikai" „yra įsikalę į galvą". *Kadangi* „politikai" reikalauja „gerbti nuosavybę", *todėl* jie „norėtų" parceliavimo, kuris, beje, visur buvo įvykdytas dėl svetimos nuosavybės *negerbimo!* „Politikai" tikrai „iš dalies yra sukėlę neįtikimą parceliaciją". Reiškia, „politikų" darbas buvo tai, kad Prancūzijoje dar ilgą laiką iki revoliucijos — kaip šiandieną Airijoje ir iš dalies Velse — buvo žemės *dirbimo* parceliavimas ir kad žemei dirbti stambiu mastu stokojo kapitalų ir visų kitų sąlygų. Beje, ar iš tiesų „politikai" labai šiandieną „norėtų" parceliavimo, šventasis Sanča gali matyti iš to, kad visi prancūzų buržua yra nepatenkinti parceliavimu ir dėl to, kad jis silpnina darbininkų savitarpio konkurenciją, ir dėl politinių sumetimų; toliau, jis tai gali matyti ir iš to, kad visi reakcionieriai (tai Sanča galėtų pamatyti ir iš senojo Arnto „Atsiminimų") laikė parceliavimą tik žemės nuosavybės pavertimu šiuolaikine, pramonine, spekuliacine, išniekinta nuosavybe. Čia mes neaiškinsime mūsų šventajam, kokios yra *ekonominės* priežastys, dėl kurių buržua, įgiję valdžią, turi padaryti šį pakeitimą, kuris galimas tiek panaikinant pelną viršijančią žemės rentą, tiek ir parceliuojant. Taip pat neaiškinsime jam, kaip šio pakeitimo formos priklauso nuo konkrečios šalies pramonės, prekybos, laivybos ir t. t. išvystymo laipsnio. Ką tik pateikti teiginiai apie parceliavimą yra vien pompastiškas atpasakojimas to paprasto fakto, kad įvairiose vietovėse, „vienur ir kitur", yra didelis parceliavimas. Tas atpasakojimas, išreikštas kanonizuojančiu mūsiškio Sančos stiliumi, tinka viskam ir niekam. Šiaip minėti Sančos teiginiai tėra smulkaus vokiečių biurgerio fantazijos apie parceliavimą, kuris, aišku, jam yra Svetimas, „Šventas". Plg. „Politinis liberalizmas".

2) Mūsų šventajam servitutų išpirkimas yra menkystė, esanti tik Vokietijoje, kurios vyriausybės buvo priverstos įvykdyti šią priemonę tik dėl to, kad kaimyninės šalys buvo labiau išsivysčiusios, ir dėl finansinių sunkumų,— šis išpirkimas jam čia yra tai, ko nori „politiniai liberalai", kad galėtų sukurti „laisvus žmones ir gerus piliečius". Sančos akiratis vėlgi nesiekia toliau Pomeranijos landtago ir Saksonijos deputatų rūmų. Šis vokiškasis servitutų išpirkimas niekuomet nėra davęs kokių nors politinių arba ekonominių rezultatų ir, būdamas pusinė priemonė, iš viso nepadarė jokios įtakos. Apie *istoriškai* svarbų servitutų išpirkimą XIV ir XV amžiuje, kuris buvo įvykdytas dėl prasidėjusio prekybos, pramonės vystymosi ir dėl to, kad žemės savininkams reikėjo pinigų, Sanča, aišku, vėlgi nieko nežino.— Tie patys žmonės, kurie — pavyzdžiui, Šteinas ir Finkė — norėjo įvykdyti Vokietijoje servitutų išpirkimą, kad, kaip mano Sanča, galėtų sukurti gerus piliečius ir laisvus žmones, vėliau įsitikino, kad, norint sukurti „gerus piliečius ir laisvus žmones", vėl reikia grąžinti servitutus, kaip ir mėginama dabar padaryti Vestfalijoje. Iš to išeina, kad „pagarba", kaip ir dievo baimė, gali praversti visais gyvenimo atvejais.

3) Sančos nuomone, „stambūs savininkai" „superka" smulkiąją žemės nuosavybę todėl, kad praktikoje nėra „pagarbos nuosavybei".— Dvi kasdieniškiausios konkurencijos išdavos — koncentracija ir supirkimas, apskritai *konkurencija,* kurios nesti be koncentracijos, čia mūsų Sančai atrodo kaip *pažeidimai* buržuazinės *nuosavybės,* kuri vystosi konkurencijos sąlygomis. Buržuazinė nuosavybė pažeidžiama jau tuo, kad ji egzistuoja. Sančos nuomone, nieko negalima pirkti, nepasikėsinant į nuosavybę*. Kaip giliai šventasis Sanča perprato žemės nuosavybės koncentraciją, matyti jau iš to, kad jis mato joje tik akivaizdžiausią koncentracijos aktą, tik paprastą „supirkimą". Beje, kokiu mastu smulkieji savininkai nustoja buvę savininkais, tapdami padienininkais, to iš Sančos samprotavimų negalima nustatyti. Juk sekančiame puslapyje (p. 329) Sanča jau pats teigia, be galo iškilmingai pasisakydamas prieš Prudoną, kad jie lieka „jiems tekusios žemės naudojimo dalies savininkai", būtent — darbo užmokesčio savininkai.— „Tarp kita ko, istorijoje galima pastebėti maždaug" štai ką: čia stambioji žemės nuosavybė praryja smulkiąją, čia smulkioji praryja stambiąją — du reiškiniai, kurie, šventojo Sančos nuomone, taikiai išnyksta tuo pakankamu pagrindu, kad „praktikoje žmonės negerbia nieko". Taip galima pasakyti ir apie kitas gausias žemės nuosavybės rūšis. O paskui šis išmintingasis „jeigu smulkūs savininkai" ir t. t.! Senajame testamente matėme, kaip šventasis Sanča, naudodamas spekuliatyvinį metodą, privertė ankstesnes kartas anticipuoti vėlesniųjų kartų patyrimą; dabar mes matome, kaip jis, naudodamas tuščio postringavimo metodą, skundžiasi tuo, kad ankstesnės kartos neanticipavo ne tik vėlesniųjų kar-

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Prie šios nesąmonės Sanča prieina todėl, kad juridinę, ideologinę buržuazinės nuosavybės išraišką laiko tikrąja buržuazine nuosavybe ir po to negali suprasti, kodėl gi tikrovė nenori atitikti šios jo iliuzijos". *Red.*

tų minčių apie jas, bet ir jo paties nesąmonės. *„Minčių gilumas"**, tikrai vertas mokytojo! Jeigu teroristai būtų numatę, kad jie pasodins į sostą Napoleoną, jeigu Ranimido ir Magna Charta[115] laikų anglų baronai būtų numatę, kad 1849 metais bus panaikinti grūdų įstatymai[116], jeigu Krezas būtų numatęs, kad Rotšildas bus turtingesnis už jį, jeigu Aleksandras Didysis būtų numatęs, kad apie jį spręs Rotekas, o jo karalystė teks turkams, jeigu Temistoklis būtų numatęs, kad jis sumuš persus Otono Vaiko naudai, jeigu Hegelis būtų numatęs, kad jį taip „vulgariai" eksploatuos šventasis Sanča... jeigu, jeigu, jeigu! Bet apie kokius gi „smulkiuosius savininkus" kalba šventasis Sanča? Apie nuosavybės netekusius valstiečius, kurie *tapo* „smulkiaisiais savininkais", tik suskaldžius stambiąją žemės nuosavybę, ar apie tuos, kurie šiuo metu nusigyvena dėl koncentracijos? Šventajam Sančai abu šie atvejai tokie panašūs, kaip du kiaušiniai. Pirmuoju atveju smulkieji savininkai visai nepašalino savęs iš „stambiosios nuosavybės"; atvirkščiai, kiekvienas jų užvaldė ją tokiu mastu, kiek jo nepašalino kiti ir kiek jis turėjo galios tai padaryti. O ši jų galia nebuvo pagyrūniškoji Štirnerio galia, ji buvo sąlygota visiškai empirinių santykių, pavyzdžiui, jų vystymosi ir viso ankstesnio civilinės visuomenės vystymosi, vietovės ir didesnio ar mažesnio jų sąryšio su kaimynais, įgyto žemės sklypo dydžio ir skaičiaus tų, kurie jį savinosi, ji buvo sąlygota pramonės, bendravimo santykių, susisiekimo priemonių, gamybos įrankių ir t. t. ir t. t. Kad jie nepašalino savęs iš stambiosios žemės nuosavybės, matyti jau iš to, kad daugelis jų patys tapo stambiais žemės savininkais. Sanča apsijuokia visos Vokietijos akyse, teigdamas, kad šie valstiečiai turėjo peršokti per parceliavimo pakopą, kurios tuomet dar nebuvo ir kuri tuomet jiems tebuvo vienintelė revoliucinė forma, ir vienu šuoliu atsidurti jo su savimi sutariančio egoizmo karalystėje. Jau apskritai nekalbant apie šias jo nesąmones, to meto valstiečiai negalėjo organizuotis komunistiškai, nes jie neturėjo visų priemonių, reikalingų įgyvendinti pirmajai komunistinės asociacijos sąlygai, būtent — kolektyviam ūkininkavimui; be to, parceliavimas greičiau buvo tik viena iš sąlygų, kurios vėliau sukėlė reikalą turėti tokią asociaciją. Apskritai komunistinis judėjimas niekuomet negali kilti iš kaimo, o visuomet tik iš miestų.

Antruoju atveju, kai šventasis Sanča kalba apie nusigyvenusius smulkiuosius savininkus, pastarieji vis dar tebeturi bendrą interesą su stambiaisiais žemės savininkais tiek visiškų beturčių klasės, tiek ir pramonės buržuazijos atžvilgiu. O jei šio bendro intereso ir nėra, tai jie vis vien nepajėgia pasisavinti stambiosios žemės nuosavybės, nes jie gyvena išsisklaidę ir visa jų veikla, visas jų gyvenimo būdas padaro jiems negalimą susivienijimą, šią pirmąją tokio pasisavinimo sąlygą; savo ruožtu tokio judėjimo prielaida yra kur kas bendresnis, visai nuo jų nepriklausantis judėjimas. Pagaliau visa Sančos tirada reiškia, kad jiems tereikia išmesti iš savo galvos pagarbą kitų nuosavybei. Apie tai mes dar šį tą išgirsime vėliau.

---

* Originale berlyniečių tarme (Jescheitheit). *Red.*

Pabaigoje prijungsime ad acta* dar vieną teiginį. „*O praktikoje žmonės negerbia nieko*"; tad dalyko esmė, matyt, yra „visai" ne „pagarba".

Samprotavimas Nr. 2. Privatinė nuosavybė, valstybė ir teisė.

„Jeigu, jeigu, jeigu!"

„Jeigu" šventasis Sanča valandėlę paliktų nuošalyje paplitusias teisininkų ir politikų mintis apie privatinę nuosavybę, taip pat ir polemiką prieš juos, jeigu jis išnagrinėtų šią privatinę nuosavybę taip, kaip ji empiriškai egzistuoja, atsižvelgdamas į jos sąryšį su gamybinėmis individų jėgomis, tai visa jo saliamoniškoji išmintis, kurią jis dabar mums eikvoja, virstų nuliu. Tuomet vargu ar jis galėtų nepastebėti (nors jis, kaip Abakukas[117], capable de tout**), kad privatinė nuosavybė yra bendravimo forma, būtina tam tikroje gamybinių jėgų vystymosi pakopoje; kad ši bendravimo forma tol negali būti panaikinta, tol yra būtina betarpiško materialinio gyvenimo gamybai, kol nėra sukurtos gamybinės jėgos, kurioms privatinė nuosavybė tampa varžančiais pančiais. Šiuo atveju ir skaitytojo neliktų nepastebėta, kad Sanča turėtų nagrinėti materialinius santykius, užuot suvedęs visą pasaulį į teologinės moralės sistemą, kad galėtų jai priešpastatyti naują moralės sistemą, skelbiančią save egoistine morale. Skaitytojo neliktų nepastebėta, jog esmė yra visai kiti dalykai, negu „pagarba" ir nepagarba. „Jeigu, jeigu, jeigu!"

Beje, šis „jeigu" tėra anksčiau pateiktos Sančos frazės atgarsis; nes „jeigu" Sanča būtų visa tai padaręs, jis, be abejo, nebūtų galėjęs parašyti savo knygos.

Kadangi šventasis Sanča tiki iliuzija politikų, teisininkų ir kitų ideologų, kurie apverčia aukštyn kojomis visus empirinius santykius, ir dargi priduria vokišku būdu šį tą nuo savęs, tai *privatinė nuosavybė* jam *virsta valstybine nuosavybe, resp.**** — *teisine nuosavybe,* kurios pagrindu dabar jis gali padaryti eksperimentą savo ankstesnėms lygtims pateisinti. Pirmiausia įsižiūrėkime, kaip privatinė nuosavybė virsta valstybine nuosavybe.

„Nuosavybės klausimą sprendžia tik valdžia" (priešingai, tuo tarpu valdžios klausimą sprendžia nuosavybė), „o kadangi tik valstybė yra valdžia — vis vien, ar biurgerių valstybė, ar driskių valstybė" (Štirnerio „Sąjunga"), „ar tiesiog žmonių valstybė, — tai tik ji viena ir yra savininkė" (p. 333).

Greta vokiečių „biurgerių valstybės" fakto čia vėl figūruoja vienodai sukonstruotos Sančos ir Bauerio iliuzijos, tuo tarpu niekur neminimos istoriškai svarbios valstybinės formos. Pirmiausia jis paverčia valstybę tam tikru asmeniu, „Valdžios turėtoju". Tą faktą, kad viešpataujančioji klasė konstituoja savo bendrą viešpatavimą į viešąją valdžią, į valstybę, Sanča aiškina — vokišku smulkiaburžuaziniu būdu jį iškreipdamas — taip, kad neva „valstybė" konstituojasi šios viešpataujančiosios klasės atžvilgiu kaip trečioji jėga ir,

* — prie bylos. *Red.*
** — gali viską. *Red.*
*** — respective — atitinkamai. *Red.*

priešingai jai, absorbuoja visą valdžią. Dabar šį savo tikėjimą jis mėgins patvirtinti daugeliu pavyzdžių.

Kadangi nuosavybė, viešpataujant buržuazijai, kaip ir visais laikais, yra susijusi su tam tikromis, pirmiausia su ekonominėmis sąlygomis, kurios priklauso nuo gamybinių jėgų ir bendravimo išsivystymo laipsnio ir būtinai įgauna juridinę ir politinę išraišką, tai šventasis Sanča naiviai mano, kad

„*valstybė* sieja nuosavybės turėjimą" (car tel est son bon plaisir*) „su tam tikromis sąlygomis, kaip ji sieja su jomis apskritai viską, pavyzdžiui, santuoką" (p. 335).

Kadangi buržua neleidžia valstybei kištis į privačius savo interesus ir duoda jai tik tiek valdžios, kiek jos reikia jų pačių saugumui užtikrinti ir konkurencijai išlaikyti; kadangi buržua apskritai pasireiškia kaip valstybės piliečiai tik tiek, kiek to reikalauja jų privatūs santykiai, tai Jacques le bonhomme mano, kad jie yra „niekas" prieš valstybę.

„Valstybė tesuinteresuota tuo, kad pati būtų turtinga; valstybei nesvarbu, kad Mykolas turtingas, o Petras neturtingas... jie abu prieš ją yra niekas" (p. 334).

Tokią pat išmintį jis semiasi 345 puslapyje iš to fakto, kad valstybė pakenčia konkurenciją.

Kadangi geležinkelio valdyba tesidomi savo akcininkais, tik kaip jie moka įnašus ir gauna dividendus, tai Berlyno mokytojas visai nekaltai pareiškia, kad akcininkai yra „niekas prieš valdybą, kaip visi mes esame nusidėjėliai prieš dievą". Iš valstybės bejėgiškumo prieš privačių savininkų elgesį Sanča padaro išvadą, kad privatūs savininkai yra bejėgiai prieš valstybę ir kad jis pats yra bejėgis prieš vieną ir prieš kitą.

Toliau. Kadangi buržua yra suorganizavę savo nuosavybės apsaugą valstybėje ir todėl „Aš" negali paprastai atimti „iš tokio ir tokio fabrikanto" jo fabriko, o tai gali padaryti tik buržuazinių sąlygų ribose, t. y. konkurencijos sąlygų ribose, tai Jacques le bonhomme mano, kad

„valstybė turi fabriką nuosavybės teisėmis, o fabrikantas — tik leno, valdymo teisėmis" (p. 347).

Visai taip pat ir šuo, kuris saugo mano namus, „turi" šiuos namus „nuosavybės teisėmis", o aš gaunu šiuos namus iš šuns tik „leno, valdymo" teisėmis.

Kadangi paslėptos materialinės privatinės nuosavybės sąlygos dažnai turi prieštarauti *juridinei iliuzijai* apie privatinę nuosavybę — pavyzdžiui, taip esti ekspropriacijos atveju,— tai Jacques le bonhomme iš to daro išvadą, kad

„čia aiškiai krinta į akis šiaip paslėptas principas, kad tik valstybė yra savininkė, o atskiras asmuo — turi leną" (p. 335).

„Čia aiškiai krinta į akis" tik tai, kad nuo mūsų šauniojo biurgerio akių buvo nuslėpti už „Šventybės" uždangos pasaulietiniai

* — nes taip jai patinka. *Red.*

nuosavybės santykiai ir kad jis vis dar tebeturi skolintis iš Kinijos „dangaus kopėčias", kad galėtų „įkopti" į tą „kultūros pakopą", kurią civilizuotose šalyse yra pasiekę net mokytojai. Prieštaravimus, susijusius su privatinės nuosavybės *egzistavimu*, čia Sanča paverčia privatinės nuosavybės *neigimu;* tą pat jis darė, kaip matėme anksčiau, ir su prieštaravimais buržuazinėje šeimoje.

Kadangi buržua ir apskritai visi buržuazinės visuomenės nariai turi konstituotis kaip „Mes", kaip juridinis asmuo, kaip valstybė, kad galėtų užtikrinti bendrus savo interesus ir perduoti — jau dėl darbo pasidalijimo — savo tuo būdu įgytą kolektyvią valdžią nedaugeliui asmenų, tai Jacques le bonhomme vaizduojasi, kad

„kiekvienas tik tol turi nuosavybės naudojimo teisę, kol jis nešiojasi savyje valstybės *Aš* arba yra lojalus visuomenės narys... Kas yra valstybės Aš, t. y. geras biurgeris arba pavaldinys, tasai kaip *toks* Aš — o ne kaip savasis Aš — ramiai naudojasi lenu" (p. 334, 335).

Šiuo požiūriu kiekvienas tik tol turi geležinkelio akciją, kol jis „nešiojasi savyje" valdybos „Aš", taigi geležinkelio akciją jis gali turėti tik kaip šventasis.

Tuo būdu išsiaiškinęs privatinės ir valstybinės nuosavybės tapatumą, šventasis Sanča gali tęsti:

„Kad valstybė neatima savavališkai iš atskiro individo to, ką jis yra gavęs iš valstybės, tai tereiškia, kad valstybė neapiplėšia pati savęs" (p. 334, 335).

Kad šventasis Sanča negrobia savavališkai kitų nuosavybės, tai tereiškia, kad šventasis Sanča neapiplėšia pats savęs, nes juk į kiekvieną nuosavybę jis *„žiūri"* kaip į savo turtą.

Netikslinga iš mūsų reikalauti, kad mes išnagrinėtume ir likusias šventojo Sančos fantazijas apie valstybę ir nuosavybę, pavyzdžiui, jo teiginį, kad valstybė „privilioja" ir „atlygina" atskirus individus, panaudodama nuosavybę, kad ji iš ypatingo klastingumo yra nustačiusi didelius žyminius mokesčius, norėdama nuskurdinti piliečius, kai jie yra nelojalūs, ir t. t. ir t. t. Mes iš viso nesustosime ir prie tos *smulkiaburžuazinės vokiškos* pažiūros į valstybės *visagalybę*, kuri jau aptinkama senųjų vokiečių teisininkų raštuose, o čia mums pateikiama iškilmingų ir pompastiškų užtikrinimų forma.

Savo pakankamai įrodytą valstybinės ir privatinės nuosavybės tapatumą šventasis Sanča pagaliau dar mėgina patvirtinti ir etimologine sinonimika, tačiau čia jis plaka savo mokytumą en ambas posaderas*.

„Mano privatinė nuosavybė [Privateigentum] yra tik tai, ką valstybė perleidžia Man iš *savo turto*, tuo pačiu *atimdama* (priviert) iš kitų valstybės narių: ji yra valstybinė nuosavybė" (p. 339).

Tačiau atsitiktinai paaiškėja, kad yra kaip tik atvirkščiai. Privatinė nuosavybė *Romoje*, kuriai ir tegali būti taikoma ši etimologinė gudrybė, tiesiogiai prieštaravo valstybinei nuosavybei. Tiesa, valstybė duodavo plebėjams privatinę nuosavybę, bet kartu ji neatimdavo iš „kitų" jų privatinės nuosavybės, o atimdavo iš pačių

* — į sėdmenis. *Red.*

šių plebėjų jų valstybinę nuosavybę (ager publicus) ir politines jų teises, ir todėl būtent *jie* vadinosi *privati*, apiplėštieji, o ne tie fantastiški „kiti valstybės nariai", apie kuriuos svaičioja šventasis Sanča. Jacques le bonhomme užsitraukia gėdą visose šalyse, visose kalbose ir visose epochose, vos tik pradeda kalbėti apie pozityvius faktus, apie kuriuos „Šventybė" negali turėti apriorinių žinių.

Nusivylimas dėl to, kad valstybė absorbuoja visą nuosavybę, veja Sančą atgal į jo slapčiausią „pasipiktinusią" savimonę, kur jį apstulbina atradimas, kad jis yra *literatas*. Savo nustebimą jis išreiškia tokiais įžymiais žodžiais:

„Priešingai valstybei Aš vis aiškiau jaučiu, kad Man dar lieka viena didi galia — galia pačiam Sau".

Toliau tai išplečiama tokiais žodžiais:

„Savo mintyse Aš turiu tikrąją nuosavybę, kuria Aš galiu prekiauti" (p. 339).

Taigi „driskius" Štirneris, „tik idealaus turto žmogus", beviltiškai nutaria pradėti prekiauti sukrekėjusiu, surūgusiu savo minčių pienu. Tačiau kokios gi jis griebsis gudrybės, jeigu valstybė paskelbs jo mintis kontrabanda? Tik paklausykite:

„Aš atsisakau nuo jų" (be abejo, labai išmintingai) „ir keičiu jas į kitas" (aišku, jeigu atsiras toks blogas biznierius, kuris sutiks su tokiais minčių mainais), „kurios ir taps Mano nauja, pirkta nuosavybe" (p. 339).

Mūsų dorasis biurgeris nenusiramina tol, kol bus juodu ant balto parašyta, kad jis yra sąžiningai nusipirkęs savo nuosavybę. Štai ji — Berlyno biurgerio paguoda visais jo valstybinių nelaimių ir policinio liūdesio atvejais: „Mintys neapdedamos muitais!"

Privatinės nuosavybės pavertimas valstybine nuosavybe pagaliau suvedamas į pažiūrą, kad buržua turi nuosavybę tik kaip buržua giminės egzempliorius,— giminės, kuri kaip visuma neva vadinasi valstybe ir suteikia atskiriems individams nuosavybę leno teisėmis. Čia vėl visa apversta aukštyn kojomis. Buržua klasėje, kaip ir kiekvienoje kitoje klasėje, bendromis ir visuotinėmis sąlygomis tampa tik išsivysčiusios asmeninės sąlygos, kuriomis turi nuosavybę ir gyvena kiekvienas atskiras klasės narys. Anksčiau tokios filosofinės iliuzijos dar galėjo kursuoti Vokietijoje, bet dabar, kai pasaulinė prekyba pakankamai įrodė, kad buržuazinis pelnas visai nepriklauso nuo politikos, o kad politika visiškai priklauso nuo buržuazinio pelno,— dabar tokios iliuzijos pasidarė visai juokingos. Jau XVIII amžiuje politika taip priklausė nuo prekybos, kad, pavyzdžiui, Prancūzijos valstybei paprašius paskolos, laiduoti už ją turėjo olandams privatus asmuo.

Kad „Manęs nuvertinimas", arba „pauperizmas", yra „valstybės" „realizavimas" arba „buvimas" (p. 336) — tai viena iš 1001 Štirnerio lygčių, kurią mes čia paminime tik todėl, kad ta proga sužinome šį tą naujo apie pauperizmą.

„Pauperizmas yra *Manęs nuvertinimas,* tai — reiškinys, kuris įrodo, kad Aš negaliu realizuoti Savęs kaip vertės. Todėl valstybė ir pauperizmas yra vienas ir

tas pat... Valstybė visuomet stengiasi *gauti* iš Manęs *naudos*, t. y. eksploatuoti Mane, išnaudoti, panaudoti, nors šis panaudojimas tebūtų tai, kad aš rūpinuosi proles* (proletariatu). Ji nori, kad aš būčiau jos kreatūra" (p. 336).

Jau nekalbant apie tai, kad šiuo atveju paaiškėja, kaip mažai nuo jo priklauso realizuoti save kaip vertę, nors jis ir gali visur ir visada įgyvendinti savo savitumą; kad čia pakartotinai, priešingai ankstesniems tvirtinimams, visai atskiriami vienas nuo kito esmė ir reiškinys,— jau nekalbant apie visa tai, čia vėl pasirodo ankstesnė smulkiaburžuazinė mūsų prasčioko nuomonė, kad „valstybė" norinti jį eksploatuoti. Šiuo atveju mus tedomina tai, kad senovės romėnų etimologinė žodžio „proletariatas" kilmė čia naiviai pratempiama į šiuolaikinę valstybę. Nejaugi šventasis Sanča tikrai nežino, kad visur, kur yra išsivysčiusi šiuolaikinė valstybė, „rūpinimasis proles" yra valstybei, t. y. oficialiesiems buržua, nemaloniausia proletariato veiklos forma? Gal reikėtų jam patarti išsiversti į vokiečių kalbą — jo paties labui — Maltų ir ministrą Diušatelį? Šventasis Sanča, kaip smulkusis vokiečių biurgeris, „priešingai valstybei" „vis aiškiau" „jautė", kad jam „dar liko didi galia", būtent — galia kurti sau mintis valstybei pykdyti. Jeigu jis būtų anglų proletaras, jis pajustų, kad jam „liko galia" dirbti vaikus valstybei pykdyti.

Ir vėl jeremiados prieš valstybę! Ir vėl pauperizmo teorija! Kaip „Aš", jis pirmiausia „sukuria" „miltus, drobę arba geležį ir anglį", šitaip vienu ypu panaikindamas darbo pasidalijimą. Po to jis ima „ilgai" „skųstis", kad jo darbas neapmokamas pagal jo vertę, ir pirmiausia sueina į konfliktą su tais, kurie apmoka darbą. Po to pasirodo valstybė kaip „taikintoja".

„Jeigu Aš nesu patenkintas kaina, kurią ji" (t. y. valstybė) „nustato mano prekei ir darbui, jeigu Aš pats siekiu nustatyti Savo prekės kainą, pats siekiu, kad ši kaina Man būtų sumokėta, tai Aš sueinu į konfliktą pirmiausia" (didysis „Pirmiausia"!— ne su valstybe, o tik) „su prekės pirkėjais" (p. 337).

O kai tik jis nori užmegzti „tiesioginius santykius" su šiais pirkėjais, t. y. „pagriebti juos už gerklės", valstybė tuojau „įsikiša", „atskirdama žmogų nuo žmogaus" (nors buvo kalbama ne apie „žmogų apskritai", o apie darbininką ir darbdavį, arba — tai jis nuolat painioja — apie prekių pirkėją ir pardavėją); be to, valstybė tai daro su piktu kėslu — „atsistoti viduryje kaip *dvasia*" (aišku, šventoji dvasia).

„Su darbininkais, kurie reikalauja didesnio atlyginimo, elgiamasi kaip su nusikaltėliais, kai tik jie nori jį *išplėšti*" (p. 337).

Čia mes vėl turime ištisą nesąmonių puokštę. Ponas Senioras būtų galėjęs nerašyti savo laiškų apie darbo užmokestį[118], jeigu būtų prieš tai užmezgęs „tiesioginius santykius" su Štirneriu, juo labiau, kad šiuo atveju valstybė, žinoma, „nebūtų atskyrusi žmogaus nuo žmogaus". Čia Sanča verčia valstybę pasireikšti triskart — pirmiausia „taikintojos" vaidmenyje, vėliau — kainą nustatančiu veiksniu, pagaliau „dvasia", Šventybe. Kad šventasis Sanča po šlovingojo

* — palikuonimis. *Red.*

privatinės ir valstybinės nuosavybės sutapatinimo verčia valstybę nustatinėti ir darbo užmokestį,— tai liudija apie tiek pat puikų jo nuoseklumą, kiek ir apie visišką šio pasaulio reikalų nežinojimą. Tai, kad „su darbininkais, kurie nori išplėšti didesnį darbo užmokestį", Anglijoje, Amerikoje ir Belgijoje jokiu būdu nesielgiama kaip su „nusikaltėliais" ir kad, atvirkščiai, jie gana dažnai faktiškai pasiekia šį didesnį atlyginimą,— tai vėlgi yra nežinomas mūsų šventajam faktas, ir dėl to visa jo legenda apie darbo užmokestį nueina niekais. Kad darbininkai, net jeigu valstybė „neatsistotų viduryje", nieko nepasiektų, „pagriebę už gerklės" savo darbdavius, o jeigu ir pasiektų, tai šiaip ar taip kur kas mažiau, negu asociacijų ir streikų keliu,— aišku, kol jie yra darbininkai, o jų priešininkai kapitalistai,— tai taip pat faktas, kurį būtų galima pastebėti net Berlyne. Nereikia įrodinėti ir to, kad konkurencija pagrįsta buržuazinė visuomenė ir buržuazinė jos valstybė jau dėl viso savo materialinio pagrindo negali leisti piliečiams jokios kitos tarpusavio kovos, kaip tik konkurenciją, ir kad, žmonėms pradėjus „griebti vienas kitą už gerklės", visuomenė ir valstybė turi stoti viduryje jų ne kaip „dvasia", o apsiginklavusios durtuvais.

Beje, Štirnerio prasimanymas, kad individų turtėjimas buržuazinės nuosavybės pagrindu yra tik valstybės turtėjimas arba kad lig šiol kiekviena privatinė nuosavybė buvo valstybinė nuosavybė,— šis prasimanymas vėlgi apverčia istorinius santykius aukštyn kojomis. Besivystant ir kaupiantis buržuazinei nuosavybei, t. y. vystantis prekybai ir pramonei, atskiri individai vis labiau turtėjo, tuo tarpu valstybė vis labiau prasiskolindavo. Šis faktas pasireiškė jau pirmosiose prekybinėse italų respublikose, o vėliau, pradedant nuo praėjusio šimtmečio, jis buvo ypač ryškus Olandijoje, kur biržos spekuliantas Pinta atkreipė dėmesį į šį reiškinį jau 1750 metais, ir dabar jis vėl pastebimas Anglijoje. Todėl mes ir matome, kad, vos tik buržuazija sukaupia pinigų,— valstybė turi jos prašyti išmaldos, o galiausiai ir tiesiog jai parsiduoti. Taip yra tokiu laikotarpiu, kai priešais buržuaziją stovi dar kita klasė, taigi valstybė gali dėtis turinti tam tikro savarankiškumo kiekvienos jų atžvilgiu. Net ir parsidavusi, valstybė vis yra reikalinga pinigų, todėl ji ir tebepriklauso nuo buržua, bet užtat ji gali, kai to reikalauja buržua interesai, disponuoti didesnėmis lėšomis, negu kitos, mažiau išsivysčiusios ir todėl mažiau prasiskolinusios valstybės. Bet net mažiausiai išsivysčiusios Europos valstybės, Šventosios sąjungos nariai, nesulaikomai artėja prie šio likimo ir bus buržua nupirktos iš varžytinių; ir tuomet Štirneris galės jas paguosti privatinės ir valstybinės nuosavybės tapatumu; ypač jis galės tuo paguosti savo paties suvereną, kuris veltui stengiasi atitolinti tą valandą, kai valstybės valdžia bus parduota „pagedusiems" „biurgeriams".

Dabar mes pereiname prie privatinės nuosavybės ir teisės santykio; čia mums kita forma vėl pateikiamas tas pats kratinys. Valstybinės ir privatinės nuosavybės tapatumas čia neva įgauna naują kryptį. Politinis privatinės nuosavybės *pripažinimas* teisėje laikomas privatinės nuosavybės *pagrindu.*

„Privatinė nuosavybė gyvena iš teisės malonės. Tik teisė yra jos garantija,— juk valdymas dar nėra nuosavybė; jis tampa Mano tik teisės sutikimu; tai yra ne faktas, o fikcija, mintis. Tai yra nuosavybė teisės dėka, teisinė nuosavybė, *garantuota* nuosavybė; ji yra Mano ne Manęs dėka, o — teisės dėka" (p. 332).

Šioje frazėje jau anksčiau nurodyta nesąmonė apie valstybinę nuosavybę pasidaro dar komiškesnė. Todėl tuojau pat pereisime prie to, kaip Sanča eksploatuoja fiktyviąją jus utendi et abutendi*.

332 puslapyje mes sužinome, be anksčiau pateiktos puikios sentencijos, kad nuosavybė „yra neribota valdžia kokiam nors objektui, kuriuo Aš galiu disponuoti savo nuožiūra". Tačiau „valdžia nėra kažkas, kas egzistuoja savaime; ji egzistuoja tik valdingame Aš, Manyje, turinčiame valdžią" (p. 366). Todėl nuosavybė nėra „daiktas", „nėra šis medis; Mano valdžia jam, Mano disponavimas juo ir yra Mano" (p. 366). Jis žino tik „daiktus" ir „Aš". „Atskirta nuo Aš", įgavusi savarankišką egzistavimą, „šmėkla" paversta „valdžia yra teisė". „Ši įamžinta valdžia" (samprotavimas apie paveldėjimo teisę) „neužgęsta, net Man mirus, bet yra perleidžiama arba paveldima. Iš tikrųjų daiktai priklauso ne Man, o teisei. Iš antros pusės, tai yra ne kas kita, kaip paprastas miražas, nes atskiro individo valdžia tampa nuolatine, tampa teise tik todėl, kad kiti individai sujungia savo valdžią su jo valdžia. Iliuzija yra tai, kad jie mano, jog negali atsiimti savo valdžios" (p. 366, 367). „Šuo mato kaulą kito šuns valdžioje ir atsitraukia tik tada, jeigu jaučiasi per silpnas. O žmogus gerbia kito žmogaus *teisę* į jo kaulą... Ir kaip čia, taip ir apskritai *„žmogišku"* yra vadinamas toks santykis, kai visur įžiūrima kažkas *dvasiška,* šiuo atveju — teisė, t. y. kai viskas paverčiama šmėkla ir žiūrima į tai kaip į šmėklą... Žmogui savybinga žiūrėti į pavienį ne kaip į pavienį, o kaip į visuotinį" (p. 368, 369).

Taigi visos nelaimės vėl kyla iš individų tikėjimo teisės sąvoka, kurią jie *turi* išmesti iš savo galvos. Šventasis Sanča žino tik „daiktus" ir „Aš", o apie visa, ko negalima įsprausti į šias skiltis, apie visus santykius jis teturi tik abstrakčias sąvokas, kurios jam todėl taip pat virsta „šmėklomis". „Iš antros pusės", jis, tiesa, kartais neaiškiai jaučia, kad visa tai yra „ne kas kita, kaip paprastas miražas", ir kad „atskiro individo valdžia" labai priklauso nuo to, ar kiti žmonės sujungia savo valdžią su jo valdžia. Bet galiausiai visa vis dėlto pasidaro „iliuzija", kurią turi atskiri individai, *„manydami,* jog negali atsiimti savo valdžios". Tad „iš tikrųjų" geležinkelis priklauso ne akcininkams, o įstatams. Sanča tuojau pateikia kaip įtikinamą pavyzdį paveldėjimo teisę. Jis ją aiškina ne kaupimo reikalu ir ne dar iki teisės egzistuojančia šeima, o *juridine fikcija apie valdžios pratęsimą,* apie jos išlaikymą ir po mirties. Tačiau, feodalinei visuomenei virstant buržuazine, visos įstatymų leidybos vis labiau ir labiau atsisako šios juridinės fikcijos. (Plg., pavyzdžiui, Napoleono kodeksą.) Čia nėra reikalo aiškinti, kad absoliuti tėvo valdžia ir majoratas — tiek natūraliai atsiradęs leninis majoratas, tiek ir vėlesnis — buvo pagrįsti labai konkrečiais materialiniais santykiais. Taip buvo ir senovės tautose toje epochoje, kai, išsivysčius *privačiam* gyvenimui, ėmė irti *bendrija* [*Gemein*wesen]. (Geriausiai tai įrodo romėnų paveldėjimo teisės istorija.) Iš viso Sanča negalėjo parinkti labiau nevykusio pavyzdžio, kaip paveldėjimo teisė, kuri aiškiausiai parodo teisės priklausomybę nuo gamybinių santykių. Plg., pavyzdžiui, romėnų ir germanų paveldėjimo teisę. Suprantama,

* — naudojimo ir disponavimo teisę, t. y. teisę naudotis ir disponuoti daiktu savo nuožiūra. *Red.*

dar niekuomet nė vienas šuo nėra pavertęs kaulo fosforu, kaulamilčiais arba kalkėmis ir jam dar niekuomet „nieko nebuvo atėję į galvą" apie jo „teisę" į kaulą; visai taip pat ir šventajam Sančai niekuomet „nebuvo atėję į galvą" pagalvoti, ar nėra teisė į kaulą, kurią įgyja žmonės, o ne šunys, susijusi su tuo, kad žmonės tam tikru būdu paverčia šį kaulą gamybos objektu, o šunys to padaryti negali. Apskritai jau vienas šis pavyzdys parodo visą Sančos kritikos ir jo tvirčiausio tikėjimo šiomis trivialiomis iliuzijomis metodą. Ligšioliniai gamybiniai individų santykiai taip pat turi pasireikšti kaip politiniai ir teisiniai santykiai. (Žiūrėk ankstesnį tekstą.) Darbo pasidalijimo ribose šie santykiai turi pasidaryti savarankiški individų atžvilgiu. Visi santykiai gali būti išreikšti kalba tik kaip sąvokos. Įsitikinimas, kad šios bendros kategorijos ir sąvokos egzistuoja kaip paslaptingos jėgos, būtinai atsiranda todėl, kad realūs santykiai, kurių išraiška jos yra, egzistuoja savarankiškai. Šioms bendroms kategorijoms, be nurodytos jų reikšmės paprastoje sąmonėje, dar suteikia ir specialią reikšmę bei jas išvysto politikai ir teisininkai, kurie dėl darbo pasidalijimo paverčia šias sąvokas kultu ir laiko jas, o ne gamybinius santykius, tikruoju visų realių nuosavybės santykių pagrindu. Šventasis Sanča, ilgai negalvodamas, priima šią iliuziją ir tuo pagrindu paskelbia teisinę nuosavybę privatinės nuosavybės pagrindu, o teisės sąvoką — teisinės nuosavybės pagrindu; po to visą savo kritiką jis gali apriboti teisės sąvokos paskelbimu sąvoka, šmėkla. Tuo šventajam Sančai viskas yra baigta. Jam nuraminti dar priminsime, kad visi ankstesni įstatymų rinkiniai į dviejų kaulą radusių šunų elgesį žiūrėjo kaip į teisę: vim vi repellere licere* — sako Pandektai[119]; idque jus natura comparatur**, tarp kita ko, čia teisė laikoma jus quod natura omnia animalia (žmones ir šunis) docuit***; o vėliau organizuotas jėgos atrėmimas jėga „kaip tik" ir tampa teise.

Šventasis Sanča įsismaginęs savo mokytumą teisės istorijos srityje patvirtina tuo, kad ima ginčytis su Prudonu dėl „kaulo".

Prudonas, — sako jis, — „mėgina mus įtikinti, kad visuomenė yra pirmutinė nepriklausomos nuo senaties teisės turėtoja ir vienintelė jos savininkė; kad visuomenės atžvilgiu vadinamasis savininkas yra tapęs vagiu; kad visuomenė, atimdama iš kokio nors dabartinio savininko jo nuosavybę, nieko iš jo nepagrobia, nes ji tik realizuoja savo nepriklausomą nuo senaties teisę. Štai kur gali nuvesti visuomenės kaip *juridinio asmens* šmėkla" (p. 330, 331).

Priešingai, Štirneris stengiasi mus „įtikinti" (p. 340, 367, 420 ir kt.), kad mes, t. y. beturčiai, esame padovanoję savininkams jų nuosavybę iš nežinojimo, bailumo arba geraširdiškumo ir t. t., ir ragina mus atsiimti savo dovaną. Tarp abiejų „įtikinėjimų" skirtumas yra tas, kad Prudonas remiasi istoriniu faktu, o šventasis Sanča tik „įsikalė kažką į galvą", kad galėtų duoti dalykui „naują kryptį". O iš tikrųjų naujesnieji teisės istorijos tyrinėjimai yra nustatę, kad tiek Romoje, tiek ir germanų, keltų ir slavų tautose nuosavybė

* — jėgą galima atremti jėga. *Red.*
** — šią teisę duoda gamta. *Red.*
*** — teise, kurios gamta išmokė visus gyvius. *Red.*

vystytis pradėjo nuo bendruomeninės arba gentinės nuosavybės ir kad privatinė nuosavybė tikra šio žodžio prasme visur kilo uzurpavimo būdu; aišku, šito šventasis Sanča negalėjo išgauti iš savojo gilaus supratimo, kad teisės sąvoka yra sąvoka. Teisininkų dogmatikų atžvilgiu Prudonas buvo visai teisus, pabrėždamas šį faktą ir apskritai kovodamas su jais jų pačių prielaidomis. „Štai kur gali nuvesti" teisės sąvokos kaip sąvokos „šmėkla". Su Prudonu būtų galima nesutikti dėl jo anksčiau pateikto teiginio tik tada, jeigu jis gintų ankstesnę ir grubesnę nuosavybės formą, pasisakydamas prieš privatinę nuosavybę, išsivysčiusią iš šio pirmykščio bendrumo [Gemeinwesen]. Savąją Prudono kritiką Sanča reziumuoja išdidžiu klausimu:

„Kam taip sentimentaliai, lyg apiplėštas vargšas, šauktis pasigailėjimo?" (p. 420).

Matyt, sentimentalumas, kuris, beje, visai nebūdingas Prudonui, yra leistas tik Maritornes atžvilgiu. Sanča tikrai vaizduojasi, jog jis yra „vientisas žmogus" palyginti su tokiu vaiduokliais tikinčiu subjektu, koks yra Prudonas. Jis laiko revoliuciniu savo pompastišką kanceliarinį stilių, kurio gėdytųsi net Fridrichas Vilhelmas IV. „Palaiminti, kurie tiki!"

340 puslapyje mes sužinome, kad

„visi mėginimai sukurti protingus įstatymus apie nuosavybę plaukė iš *meilės prieglobsčio* į tuščią apibrėžimų jūrą".

Čia tinka ne mažiau įdomi frazė:

„Ligšiolinis bendravimas buvo pagrįstas meile, abipusiu dėmesiu, rūpinimusi vienas kitu" (p. 385).

Čia šventasis Sanča nustebina patį save įstabiu paradoksu apie teisę ir bendravimą. Tačiau jei prisiminsime, kad „meile" jis supranta meilę „Žmogui", apskritai kažkam, kas yra savyje ir sau, Visuotiniam, kad jis meile supranta santykį su individu arba daiktu kaip su esme, su *Šventybe*, tai ši puiki regimybė išnyks kaip dūmas. Tuomet anksčiau pateikti jo orakuliški posakiai pavirs senomis, visoje „Knygoje" mums gerokai įgrisusiomis trivialybėmis, kad du daiktai, apie kuriuos Sanča nieko nežino,— būtent šiuo atveju ligšiolinė teisė ir ligšiolinis bendravimas,— tėra „Šventybės" ir kad iš viso lig šiol tik „sąvokos viešpatavo pasauliui". Santykį su Šventybe, paprastai vadinamą „pagarba", kartais galima tituluoti ir „meile". (Žr. „Logiką".)

Pateiksime tik vieną pavyzdį, kaip šventasis Sanča paverčia įstatymų leidybą meilės santykiu, o prekybą — meilės intriga:

„Viename registraciniame bilyje Airijai vyriausybė pasiūlė suteikti rinkimų teisę tik tiems, kurie moka penkis svarus sterlingų mokesčio vargšų naudai. Taigi tasai, kuris duoda išmaldą, įgyja politines teises arba tampa kai kur gulbės ordino riteriu" (p. 344).

Pirmiausia čia pastebėsime, kad šis „registracinis bilis", suteikiantis „politines teises", tebuvo municipalinis arba korporacinis bilis arba, kalbant Sančai suprantamesne kalba, „miestų nuostatai", kurie

galėjo suteikti ne „politines teises", o tik miestų teises, rinkimų teisę vietos pareigūnams rinkti. Antra, Sanča, verčiantis Mak Kulochą, vis dėlto turėtų žinoti, ką reiškia to be assessed to the poor-rates at five pounds. Tai nereiškia „mokėti penkis svarus sterlingų mokesčio vargšų naudai", o reiškia būti įrašytu į šio mokesčio mokėtojų sąrašą kaip gyventojas to namo, kurio nuoma kasmet atsieina penkis svarus. Mūsų Berlyno prasčiokėlis nežino, kad mokestis vargšų naudai Anglijoje ir Airijoje yra *vietinis* mokestis, kuris yra *skirtingas* kiekviename mieste ir kiekvienais metais, tad būtų tikrai neįmanoma susieti kokią nors teisę su šio tam tikro dydžio mokesčio mokėjimu. Pagaliau Sanča mano, kad anglų ir airių mokestis vargšų naudai yra *„išmalda"*; o iš tikrųjų šie pinigai yra priemonė atviram ir tiesioginiam puolamajam karui, kurį viešpataujančioji buržuazija kariauja prieš proletariatą. Jais padengiamos išlaidos išlaikyti darbo namams, kurie, kaip žinoma, yra maltusinė priemonė atbaidyti nuo pauperizmo. Mes matome, kaip Sanča „plaukia iš meilės prieglobsčio į tuščią apibrėžimų jūrą".

Prabėgomis pastebėsime, kad vokiečių filosofija, kadangi jos išeities taškas tebuvo sąmonė, būtinai turėjo būti užbaigta moraline filosofija, o čia įvairūs didvyriai kivirčijasi dėl tikrosios moralės. Fojerbachas myli žmogų vardan žmogaus, šventasis Brunas jį myli todėl, kad jis to „nusipelno" (Vigandas, p. 137), o šventasis Sanča, įsisąmoninęs egoizmą, myli „kiekvieną", nes taip jam patinka („Knyga", p. 387).

Mes jau anksčiau, pirmajame samprotavime, esame girdėję, kaip pagarbos kupini smulkieji žemės savininkai pašalino save iš stambiosios žemės nuosavybės. Šis pasišalinimas iš svetimos nuosavybės dėl pagarbos jai vaizduojamas apskritai kaip buržuazinės nuosavybės savybė. Remdamasis šia savybe, Štirneris įsigudrina išsiaiškinti, kodėl

„buržuazinėje santvarkoje, nepaisant jos principo, kad kiekvienas turi būti savininkas, daugumas iš esmės nieko neturi" (p. 348). Taip „yra dėl to, kad daugumas džiaugiasi jau vienu galėjimu apskritai būti kad ir kokios poros skudurų savininku" (p. 349).

Kad „daugumas" teturi tik „kokią porą skudurų", Šeliga laiko visai natūralia jų meilės skudurams pasekme.

P. 343: „Taigi aš esu tik savininkas? Ne, tai lig šiol buvo savininkai, kurie užsitikrindavo savo žemės sklypelio turėjimą tuo, kad ir kitiems leido turėti kokį nors sklypelį; o dabar *visa* priklauso Man. Aš esu savininkas visko, ko Man reikia ir ką Aš galiu užvaldyti".

Kaip anksčiau Sanča privertė smulkius žemės savininkus pagarbiai pasišalinti iš stambiosios nuosavybės, kaip dabar jis verčia kiekvieną jų pasišalinti iš kito nuosavybės, taip jis galėtų toliau, pereidamas prie detalių, dėl pagarbos pašalinti prekybinę nuosavybę iš žemės nuosavybės, fabrikinę nuosavybę iš tikrosios prekybinės nuosavybės ir t. t. ir tuo būdu gauti visai naują politinę ekonomiją Šventybės pagrindu. Ir tuomet jam beliktų išmesti iš galvos tik pagarbą, kad jis vienu smūgiu galėtų padaryti galą darbo pasidali-

jimui ir iš čia išplaukiančiai nuosavybės formai. Šios naujos politinės ekonomijos pavyzdį Sanča pateikia „Knygos" 128 puslapyje, kur jis perka adatą ne iš shopkeeper*, o iš pagarbos, ir ne už shopkeeper mokamus pinigus, o už pagarbą, kurią jis moka adatai. Beje, *dogmatinis* kiekvieno individo pasišalinimas iš svetimos nuosavybės, su kuriuo Sanča kovoja, yra gryna juridinė iliuzija. Esant dabartiniam gamybos ir bendravimo būdui, kiekvienas muša per veidą šią iliuziją, galvodamas kaip tik apie tai, kaip išjungus visus kitus individus iš jiems priklausančios nuosavybės. Kaip yra su Sančos „nuosavybe viskam", matyti jau iš šalutinio sakinio: „ko Man reikia ir ką Aš *galiu užvaldyti*". Tai jis pats smulkiau išaiškina 353 puslapyje: „Jeigu Aš sakau: Man priklauso pasaulis, *tatai iš tikrųjų taip pat yra tuščias plepalas,* turįs tik tokią prasmę, kad Aš negerbiu svetimos nuosavybės", vadinasi, kad svetimos nuosavybės *n e gerbimas* yra *jo nuosavybė*.

Tokia mūsų Sančos širdžiai brangi privatinė nuosavybė užgauna jį kaip tik savo išimtinumu, be kurio ji būtų nesąmonė,— jį užgauna tas faktas, kad, be jo, dar yra kiti privatūs savininkai. Juk svetima privatinė nuosavybė yra šventa. Mes pamatysime, kaip jis savo „Sąjungoje" įveikia šią nelaimę: mes įsitikinsime, kad jo egoistinė nuosavybė, nuosavybė nepaprasta prasme, yra ne kas kita, kaip visapašventinančios jo fantazijos pakeista paprasta, arba buržuazinė, nuosavybė.

Baigsime tokia Saliamono išmintimi: „Jeigu žmonės pasieks tai, kad neteks pagarbos nuosavybei, tai kiekvienas turės nuosavybę... tuomet [*sąjungos* ir šiuo atžvilgiu pagausins atskiro individo priemones ir užtikrins jo iškovotą nuosavybę" (p. 342)]**.

[Samprotavimas Nr. 3. Apie konkurenciją paprasta ir nepaprasta prasme.]

Vieną rytą šio samprotavimo autorius, apsivilkęs priderama eilute, nuvyko pas p. ministrą Eichhorną:

„Kadangi su fabrikantu nieko neišeina" (nes p. finansų ministras nedavė jam nei vietos, nei pinigų savo fabrikui pastatyti, o p. teisingumo ministras neleido atimti fabriko iš fabrikanto — žiūrėk ankstesnį skirsnį apie buržuazinę nuosavybę), „Aš nutariau konkuruoti štai su tuo teisės profesoriumi; juk jis yra mulkis, ir Aš, kuris žinau šimtą kartų daugiau, nei jis, padarysiu, kad jo auditorija liks tuščia".— „Bet, mielas drauge, ar Tu mokeisi universitete ir ar esi gavęs mokslo laipsnį?"— „Ne, bet argi tai ką nors reiškia? Aš gerai išmanau tai, ko reikia dėstytojo darbui".— „Man labai gaila, bet šioje srityje nėra konkurencijos laisvės. Aš nieko neturiu prieš tave asmeniškai, bet trūksta paties svarbiausio — daktaro diplomo, o Aš, valstybė, reikalauju diplomo".— „Tad šit kokia yra konkurencijos laisvė,— atsiduso autorius,— tik valstybė, *Mano ponas,* įgalina mane konkuruoti". Po to nusiminęs jis grįžo namo (p. 347).

Išsivysčiusiose šalyse jam nebūtų atėję į galvą prašyti valstybę leisti konkuruoti su teisės profesoriumi. Bet jeigu jis kreipiasi į valstybę kaip į *darbdavį* ir reikalauja iš jos atlyginimo, t. y. *darbo užmokesčio,* taigi pats tampa konkurencijos santykių dalyviu, tai po jo mums jau žinomų samprotavimų apie privatinę nuosavybę ir

* — krautuvininko. *Red.*
** Rankraštyje trūksta keturių puslapių. *Red.*

privati*, bendruomeninę nuosavybę, proletariatą, lettres patentes**, valstybę ir status*** ir t. t. vargu ar galima manyti, kad jam „pasiseks". Sprendžiant iš jo ligšiolinių žygdarbių, valstybė gali paskirti jį daugiausia „Šventybės" zakristijonu (custos) kokiame nors nuošaliame valstybiniame Pomeranijos dvare.

Pramogai mes galime čia „epizodiškai įterpti" didį Sančos atradimą, kad tarp *„neturtingųjų"* ir *„turtingųjų"* yra „toks pat skirtumas", „kaip tarp *pasiturinčiųjų* ir *nepasiturinčiųjų"* (p. 354).

Dabar vėl leisimės į „tuščią" Štirnerio konkurencijos „apibrėžimų" „jūrą":

„Su konkurencija yra susijęs *ne tiek"* (o, „Ne Tiek"!) „noras atlikti reikalą kiek galint geriau, kiek noras padaryti jį kiek galint *pelningesnį*, naudingesnį. Todėl žmonės studijuoja kokį nors mokslą dėl būsimos tarnybos (studijavimas dėl duonos kąsnio), mokosi keliaklupsčiavimo ir meilikavimo meno, įgyja patyrimą ir dalykinius įgūdžius, dirba dėl akių. Todėl žmonės, net jeigu pažiūrėti ir rūpinasi *gerais darbais*, tai iš tikrųjų turi galvoje tik naudingas kombinacijas ir pelną. Žinoma, niekas nenori būti cenzoriumi, bet užtat kiekvienas nori būti paaukštintas... kiekvienas bijo perkėlimo, o juo labiau atleidimo" (p. 354, 355).

Tegu mūsiškis prasčiokas susiranda politinės ekonomijos vadovėlį, kuriame bent vienas teoretikas teigtų, jog, vykstant konkurencijai, svarbiausia yra „geri darbai" arba tai, kad būtų galima „atlikti reikalą kiek galint geriau", o ne „padaryti jį kiek galint pelningesnį". Beje, kiekvienoje šios rūšies knygoje jis gali rasti, kad privatinės nuosavybės sąlygomis, aišku, „geriausiai" „atlieka reikalą" labiausiai išvystyta konkurencija,— pavyzdžiui, Anglijoje. Smulkus prekybinis ir pramoninis sukčiavimas klesti tik ribotos konkurencijos sąlygomis, tarp kinų, vokiečių ir žydų, apskritai tarp prekių išnešiotojų po namus ir smulkių krautuvininkų. Tačiau mūsų šventasis nė neužsimena apie išnešiojamąją prekybą; jis težino tik viršetatinių valdininkų ir referentų konkurenciją, pasirodydamas čia kaip pavyzdingas karališkasis smulkus Prūsijos valdininkas. Taip pat sėkmingai jis galėtų pateikti kaip konkurencijos pavyzdį visų laikų rūmininkų lenktyniavimą dėl valdovo malonės, bet tai yra jau perdaug toli už jo smulkiaburžuazinio akiračio.

Po šių nepaprastų nuotykių su viršetatiniais valdininkais, iždininkais ir registratoriais įvyko didis šventojo Sančos nuotykis su garsiuoju Klavilenjo žirgu, kuris buvo Servanteso išpranašautas Naujajame testamente, XLI perskyrime. Sanča sėda ant stebuklingo politinės ekonomijos žirgo ir, padedamas „Šventybės", nustato darbo užmokesčio minimumą. Tiesa, čia jis vėl parodo savo įgimtą bailumą ir iš pradžių atsisako sėsti ant skrajojančio žirgo, kuris nuneš jį toli aukščiau debesų, į sritį, „kur gimsta kruša, sniegas, griaustinis ir žaibai". Tačiau „hercogas", t. y. „valstybė", padrąsina jį, ir po to, kai į balną sėda drąsesnis ir labiau prityręs Don Kichotas-Šeliga, mūsų narsusis Sanča taip pat užsiropščia ant arklio strėnų. Ir vos Šeligos rankai pasukus žirgo galvoje sraigtą, žirgas tuojau pakilo

* — apiplėštuosius. *Red.*
** — patentus. *Red.*
*** — būklę. *Red.*

aukštai į orą, ir visos damos — ypač Maritornes — sušuko jam įkandin: „Tegu su savimi sutariantis egoizmas lydi Tave, narsusis riteri, ir Tave, dar narsesnis ginklanešy, ir tegu pavyksta jums išvaduoti mus nuo Malambruno šmėklos, nuo „Šventybės". Bet tik išlaikyk pusiausvyrą, narsusis Sanča, kad nenukristum ir kad su Tavimi neatsitiktų taip, kaip su Faetonu, jam įsigeidus vairuoti saulės vežimą!"

„Jeigu mes prileisime" (jis jau svyruoja hipotetiškai), „kad kaip *tvarka* priklauso valstybės *esmei*, taip ir *pajungimas* yra pagrįstas jos *prigimtimi*" (malonus moduliavimas tarp „esmės" ir prigimties" — tų „ožkų", kurias Sanča mato skrisdamas), „*tai* pastebėsime, kad ‚pajungtieji" (aišku, reikėjo pasakyti: pajungiantieji) „arba privilegijuotieji *nepaprastai apiplėšia* ir *apskaičiuoja* žemesniuosius" (p. 357).

„Jeigu prileisime... tai pastebėsime". Reikėjo pasakyti: tai prileisime. Prileidę, kad valstybėje yra „pajungiantieji" ir „pajungtieji", mes tuo pačiu „prileidome", kad pirmieji turi „privilegijų" palyginti su pastaraisiais. Tačiau stilistinį šios frazės grožį, kaip ir netikėtą tam tikro daikto „esmės" ir „prigimties" pripažinimą mes priskiriame mūsiškio Sančos, išgąstingai balansuojančio skrendant, bailumui ir sumišimui, taip pat jo panosėje uždegtoms raketoms. Mes nesistebime netgi tuo, kad šventasis Sanča išveda konkurencijos pasekmes ne iš konkurencijos, o iš biurokratijos, ir šiuo atveju vėl teigia, kad darbo užmokestį nustato valstybė*.

Jis nesupranta, kad nuolatiniai darbo užmokesčio svyravimai sudaužo į šipulius visą jo gražiąją teoriją; labiau įsigilinęs į pramonės santykius, jis, aišku, būtų radęs pavyzdžių, kai koks nors fabrikantas sutinkamai su visuotiniais konkurencijos dėsniais galėtų būti savo darbininkų „apiplėšiamas" ir „apskaičiuojamas", jeigu šie teisiniai ir moraliniai posakiai nebūtų praradę konkurencijos sąlygomis bet kurios prasmės.

Kokiu naiviu ir smulkiaburžuaziniu pavidalu atsispindi vienintelėje Sančos makaulėje visa apimantys pasauliniai santykiai, kokias jis, kaip mokytojas, deda pastangas, norėdamas gauti sau iš visų šių santykių tik naudingų moralės pamokų ir kartu paneigti šiuos santykius moraliniais postulatais,— tai vėl ryškiai parodo nykštukinis pavidalas, kuriame jam susitelkia konkurencija. Mes turime in extenso** pacituoti šią puikią vietą, kad „niekas veltui nebūtų prarasta".

„Kai vėl dėl konkurencijos, tai ji yra tik todėl, kad ne visi imasi *savo reikalo* ir ne visi tarpusavyje dėl jo *susitaria*. Štai, pavyzdžiui, duona yra visų tam tikro miesto gyventojų reikmuo, todėl jie galėtų lengvai tarp savęs susitarti įsteigti visuomeninę kepyklą. Užuot tai padarę, jie perleidžia šio vartojimo reikmens tiekimą vienas su kitu konkuruojantiems kepėjams, kaip kad mėsos tiekimą — mėsininkams, vyno — vyno prekiautojams ir t. t. ... Jeigu *Aš* nesirūpinu *Savo* reikalu, tai turiu *pasitenkinti* tuo, ką kiti *teiksis* Man duoti. Turėti duonos yra

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Jis čia vėl neatsižvelgia į tai, kad darbininkų „apskaičiavimas" ir „apiplėšimas" dabartiniame pasaulyje yra pagrįstas tuo, kad jie neturi turto ir kad šio turto neturėjimas tiesiogiai prieštarauja užtikrinimui, kurį visoki Sančos pakiša liberaliniams buržua,— užtikrinimui, kad žemėvaldos parceliavimo būdu jie suteikią nuosavybę kiekvienam". *Red.*

** — pilnai, ištisai. *Red.*

Mano reikalas, Mano noras ir troškimas, o vis dėlto šis reikalas pavedamas kepėjams ir iš jų vaidų, rungtyniavimo, lenktyniavimo — žodžiu, iš jų konkurencijos daugiausia tikimasi gauti naudos, kurios negalima buvo tikėtis, esant cechinei santvarkai, kai duonos kepimas buvo *visiška ir išimtinė* cechų meistrų nuosavybė" (p. 365).

Mūsų smulkiajam biurgeriui būdinga tai, kad jis čia rekomenduoja savo draugams miesčionims, priešingai konkurencijai, tokią priemonę, kaip visuomeninės kepyklos, kurios beveik visuomet buvo, esant cechinei santvarkai, ir kurias panaikino pigesnis, su konkurencija susijęs gamybos būdas. Ši jo rekomenduojama vietinio tipo priemonė galėjo išsilaikyti tik ribotų santykių sąlygomis ir būtinai turėjo žlugti, atsiradus konkurencijai, kuri panaikino vietinį ribotumą. Matydamas konkurenciją, jis net nesuprato, kad, pavyzdžiui, duonos „poreikis" kasdien yra kitas, kad anaiptol ne nuo jo priklauso, ar rytoj duona dar bus „jo reikalas" ir ar kiti dar pripažins gyvybiniu reikalu jos poreikį; jis nesuprato, kad konkurencijos sąlygomis duonos kainą nustato gamybos kaštai, o ne kepėjų savivalė. Šventasis Sanča ignoruoja visus santykius, kuriuos pirmą kartą sukūrė konkurencija: vietinio ribotumo panaikinimą, susisiekimo priemonių atsiradimą, išvystytą darbo pasidalijimą, pasaulinius santykius, proletariatą, mašinas ir t. t., ir liūdnai žvelgia atgal, į viduramžių miesčioniją. Apie konkurenciją jis težino tiek, kad ji yra „vaidai, rungtyniavimas ir lenktyniavimas"; jos sąryšis su darbo pasidalijimu, su paklausos ir pasiūlos santykiu ir t. t. jo nedomina*. Tiesa, kad buržua visur, kur to reikalavo jų interesai (o apie tai jie nusimano daugiau, negu šventasis Sanča), kiekvieną kartą „susitardavo", jeigu tai leido konkurencija ir privatinė nuosavybė,— apie tai liudija akcinės bendrovės, kurios pasirodė, atsiradus jūrų prekybai bei manufaktūrai, ir kurios apėmė visas joms prieinamas pramonės ir prekybos šakas. Tokie „susitarimai", kurie, be kita ko, lėmė ištisos karalystės užkariavimą Ostindijoje, žinoma, yra smulkmena palyginti su geraširdiška fantazija apie visuomeninę kepyklą; šią fantaziją vertėtų aptarti laikraštyje „Vossische Zeitung".— Kai dėl proletarų, tai jie — bent savo dabartiniu pavidalu — yra atsiradę tik iš konkurencijos; jau ne kartą jie buvo įsteigę kolektyvines įmones, kurios betgi visada sužlugdavo, kadangi nepajėgė konkuruoti su „besivaidijančiais" privačiais kepėjais, mėsininkais ir t. t. ir kadangi proletarams, kurių interesai dėl paties darbo pasidalijimo dažnai esti priešingi, tėra galimas tik politinis „susitarimas", nukreiptas prieš visą dabartinę santvarką. Ten, kur konkurencijos vystymasis įgalina proletarus „susitarti", ten jie „su-

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Jie būtų galėję iš pat pradžių „susitarti". Kad tik konkurencija apskritai padaro galimą „susitarimą" (vartojant šį moralės sričiai priklausantį žodį), kad dėl klasinių interesų priešingumo apie Sančos visuotinį „susitarimą" negali būti nė kalbos,— tai mūsų išminčiui mažai rūpi. Iš viso šie vokiečių filosofai vietos interesų apribotą savo skurdumą paverčia pasaulinės istorinės reikšmės dalyku, vaizduodamiesi, jog svarbiausiuose pagal savo istorinę reikšmę santykiuose tetrūko tik jų išminties, ir reikalas būtų buvęs baigtas „susitarimu", viskas būtų reikiamai sutvarkyta. Kad su tokiomis fantazijomis toli nenueisi, matyti iš mūsiškio Sančos". *Red.*

sitaria" dėl visai kitų dalykų, negu visuomeninės kepyklos*. „Susitarimo" tarp konkuruojančių individų nebuvimas, kurį čia pastebi Sanča, kartu ir atitinka jo tolesnius samprotavimus apie konkurenciją, kuriais mes galime pasigėrėti „Komentare" (Vigandas, p. 173), ir visiškai jiems prieštarauja.

„Konkurencija buvo įvesta todėl, kad ji buvo laikoma gerove visiems. Dėl jos buvo *susikalbėta,* mėginta prieiti prie jos *išvien...* dėl jos buvo *susitarta* maždaug taip, kaip medžiotojai laiko tikslinga susitarti... jiems išsisklaidant po mišką ir medžiojant „kas sau"... Tiesa, dabar pasirodo... kad, esant konkurencijai, ne kiekvienas gauna... sau naudos".

„Pasirodo", kad Sanča žino apie medžioklę tiek pat, kiek ir apie konkurenciją. Jis kalba ne apie medžioklę su varovais ir ne apie medžioklę su šunimis, bet apie medžioklę nepaprasta prasme. Jam dar belieka parašyti pagal minėtuosius principus naują pramonės bei prekybos istoriją ir įsteigti tokios nepaprastos medžioklės „Sąjungą".

Visai tokiu pat ramiu, maloniu kaimui skiriamo laikraščio stiliumi jis pasisako apie konkurencijos sąryšį su dorovės santykiais.

„Tas kūniškąsias gėrybes, kurių žmogus kaip toks" (!) „negali išlaikyti, mes turime teisę iš jo atimti — tokia yra konkurencijos, verslo laisvės prasmė. Mums atitenka ir tai, ko jis negali išlaikyti iš dvasinių gėrybių. Tačiau yra neliečiamos *pašventintos* gėrybės. Pašventintos ir užtikrintos — kieno?.. Žmogaus ar sąvokos, šio dalyko sąvokos". Kaip tokių pašventintų gėrybių pavyzdį jis nurodo „gyvybę", „asmens laisvę", „religiją", „garbę", „padorumo jausmą", „gėdos jausmą" ir t. t. (p. 325).

Visas šias „pašventintas gėrybes" Štirneris „turi teisę" atimti išsivysčiusiose šalyse nors ir ne iš „žmogaus kaip tokio", bet iš tikro žmogaus,— aišku, konkurencijos būdu ir jos sąlygomis. Didis konkurencijos įvykdytas visuomenės perversmas, kuris pavertė buržua savitarpio santykius ir jų santykius su proletarais grynai piniginiais santykiais, o visas anksčiau minėtas „pašventintas gėrybes" — prekybos objektais, ir kuris sugriovė proletarams visus natūraliai susidariusius ir tradicinius santykius, pavyzdžiui, šeimos ir politinius santykius, kartu su visu jų ideologiniu antstatu,— ši galinga revoliucija kilo, aišku, ne iš Vokietijos. Vokietija joje laikėsi tik pasyviai: ji leido atimti iš savęs savo pašventintas gėrybes, negaudama už jas net paprastos kainos. Todėl ir mūsiškis smulkusis vokiečių biurgeris težino tik veidmainiškus buržua užtikrinimus dėl moralinių jų konkurencijos ribų,— užtikrinimus tų pačių buržua, kurie kasdien trypia kojomis „pašventintas" proletarų „gėrybes", jų „garbę", „gėdos jausmą", „asmens laisvę" ir atima iš jų net religinį mokymą. Šiose „moralinėse ribose", kurios yra jo prieglobstis, jis įžiūri tikrąją konkurencijos „prasmę", o konkurencijos tikrovė neatitinka jos prasmės.

* Toliau rankraštyje išbraukta: „„Jie" turi „susitarti" dėl visuomeninės kepyklos. Kad šie „jie", šie „visi", kiekvienoje epochoje ir esant skirtingiems santykiams patys yra skirtingi individai, turintys skirtingus interesus,— tai, žinoma, visai nerūpi mūsiškiam Sančai. Apskritai visoje ligšiolinėje istorijoje individai darė tą klaidą, kad neįsisavindavo čia pat tos įmantrios „išminties", su kuria mūsiškiai vokiečių filosofai paskiau postringauja apie istoriją". *Red.*

Sanča tokia fraze reziumuoja savo konkurencijos tyrinėjimų rezultatus:

„Ar laisva yra konkurencija, kurią valstybė, šis pagal biurgeriškąjį principą aukščiausiasis valdovas, įspraudžia į tūkstančius ribų?" (p. 347).

„Biurgeriškasis" Sančos „principas"— visur „valstybę" paversti „valdovu" ir konkurencijos ribas, kurias nulemia gamybos ir bendravimo būdas, laikyti tomis ribomis, į kurias „valstybė" „įspraudžia" konkurenciją,— čia dar kartą išreiškiamas su prideramu „pasipiktinimu".

„Pačiu paskutiniuoju metu" šventąjį Sančą pasiekė „iš Prancūzijos" visokios naujienos (plg. Vigandą, p. 190), be kita ko, ir kalbos apie asmenų sudaiktinimą konkurencijoje ir apie skirtumą tarp konkurencijos ir lenktyniavimo. Tačiau „vargšas berlynietis" „*iš kvailumo* sugadino šiuos puikius daiktus" (Vigandas, ten pat, kur jo lūpomis kalba nešvari jo sąžinė). „Štai, pavyzdžiui, jis sako" „Knygos" 346 puslapyje:

„Argi laisva konkurencija yra tikrai laisva? Dar daugiau, argi tai tikrai yra konkurencija, t. y. *asmenų* konkurencija, kuria ji dedasi, nes ji šiuo titulu grindžia savo teises?"

Pasirodo, ponia Konkurencija kažkuo dedasi, nes ji (t. y. keletas teisininkų, politikų ir jos palydos uodegoje besivelkančių svajingų smulkiųjų biurgerių) šiuo titulu grindžia savo teises. Panaudodamas šią alegoriją, Sanča pradeda taikyti „puikius daiktus" „iš Prancūzijos" Berlyno meridianui. Mes aplenksime jau anksčiau išnagrinėtą absurdišką teigimą, kad „valstybė nieko neturi prieš Mano asmenį" ir, vadinasi, leidžia man konkuruoti, bet tik neduoda man „daikto" (p. 347), ir pereisime tiesiai prie jo įrodymo, kad konkurencija visai nėra asmenų konkurencija.

„Bet ar konkuruoja tikrai *asmenys*? Ne, ir vėl — *tik daiktai!* Pinigai — pirmiausia, ir t. t. Lenktyniaudami vienas būtinai atsilieka nuo kito. Tačiau yra didelis skirtumas, ar trūkstamos priemonės gali būti įgyjamos *asmenine jėga* ar jos tegaunamos tik iš malonės, tik kaip dovana, ir dargi taip, kad, pavyzdžiui, neturtingesnis turi palikti turtingesniam, t. y. padovanoti jam jo turtą" (p. 348).

Dovanos teoriją „mes mielai padovanosime jam" (Vigandas, p. 190). Tegu jis dirstels į bet kurį teisės vadovėlį, į skyrių: „Sutartis". Tuomet jis sužinos, ar „dovana", kurią jis „turi padovanoti", tebėra dovana. Kaip tik šiuo būdu Štirneris mums „dovanoja" mūsų parašytą jo knygos kritiką, nes jis „turi palikti, t. y. padovanoti" ją mums.

Sančai nėra fakto, kad iš dviejų konkurentų, turinčių vienodus „daiktus", vienas nuskurdina kitą. Kad darbininkai tarpusavyje konkuruoja, nors jie visai neturi „daiktų" (Štirnerio prasme),— šio fakto jam taip pat nėra. Pašalindamas darbininkų savitarpio konkurenciją, jis įvykdo vieną iš dievobaimingiausių norų mūsų „tikrųjų socialistų", kurie tikriausiai jam karštai atsidėkos. Girdi, tarpusavyje konkuruoja „tik daiktai", o ne „asmenys".— Kovoja tik ginklai, o ne žmonės, kurie juos vartoja ir yra išmokę juos vartoti. Žmonės čia

tereikalingi tam, kad būtų galima juos nušauti.— Taip konkurencinė kova atsispindi smulkiaburžuazinių mokytojų galvose; pastarieji šiuolaikinių biržos baronų ir medvilnės lordų akivaizdoje guodžiasi mintimi, kad jiems trūksta tik „daikto", ir jie nukreiptų prieš juos savo „asmeninę jėgą". Ši ribota pažiūra pasidaro dar komiškesnė, jei atidžiau įsižiūrima į „daiktus" ir neapsiribojama bendriausiais ir populiariausiais, pavyzdžiui, „pinigais" (beje, pinigai nėra jau toks populiarus daiktas, kaip atrodo). Be kita ko, prie tų „daiktų" priklauso ir tai, kad konkurentas gyvena tam tikroje šalyje ir tam tikrame mieste, kur jis turi tokias pat privilegijas, kaip ir jo konkurentai, kuriuos čia jis yra radęs; kad miesto ir kaimo savitarpio santykis yra pasiekęs aukštą išsivystymo pakopą; kad jis konkuruoja palankiomis geografinėmis, geologinėmis ir hidrografinėmis sąlygomis; kad Lijone jis dirba kaip šilko fabrikantas, Mančesteryje — kaip medvilnės fabrikantas, o kokioje nors ankstesnėje epochoje jis buvo, pavyzdžiui, armatorius Olandijoje; kad darbo pasidalijimas jo gamybos srityje, kaip ir kitose nuo jo visai nepriklausančiose gamybos srityse, yra smarkiai išsivystęs; kad susisiekimo priemonės jam užtikrina tokį pat pigų transportą, kaip ir jo konkurentams; kad jis randa nagingų darbininkų ir prityrusių prižiūrėtojų. Visų šių konkurencijai reikalingų „daiktų" ir apskritai sugebėjimo konkuruoti *pasaulinėje rinkoje* (kurios jis nežino ir negali žinoti dėl savosios valstybės teorijos ir visuomeninės kepyklos, bet kuri, deja, apsprendžia konkurenciją ir sugebėjimą konkuruoti),— visų šių „daiktų" jis negali nei įgyti „asmenine jėga", nei „gauti kaip dovaną" iš „valstybės" „malonės" (plg. 348 p.). Prūsijos valstybė, kuri mėgino visa tai „padovanoti" savo Seehandlung[120], galėtų jam apie tai papasakoti šį tą labai pamokomo. Sanča čia pasireiškia kaip karališkasis prūsų Seehandlung filosofas, nes iš tikrųjų jo samprotavimai tėra platus Prūsijos valstybės iliuzijos apie savo visagalybę ir Seehandlung iliuzijos apie savo sugebėjimą konkuruoti komentaras. Beje, reikia pastebėti, kad konkurencija iš tikrųjų prasidėjo kaip „asmenų", turinčių „asmeninių lėšų", „konkurencija". Baudžiauninkų išlaisvinimas, pirmoji konkurencijos sąlyga, pirmas „daiktų" kaupimas, buvo grynai „asmeniniai" aktai. Todėl jei Sanča nori daiktų konkurenciją pakeisti asmenų konkurencija, tai reiškia — jis nori grįžti į konkurencijos pradžią, kartu vaizduodamasis, kad jo geri norai ir jo nepaprastai egoistiška sąmonė gali duoti konkurencijos vystymuisi kitą kryptį.

Šis didis vyras, kuriam nėra nieko švento ir kuris visiškai nesidomi „daikto prigimtimi" ir „santykio sąvoka", vis dėlto turi pagaliau pripažinti asmeninės ir daiktinės savybės skirtumo „prigimtį" ir šių abiejų savybių „santykio sąvoką" kažkuo šventu, tuo būdu atsisakydamas nuo jų „kūrėjo" vaidmens. Bet šį jam šventą skirtumą, kokį jis nustato pateiktoje ištraukoje, galima panaikinti, nepadarant tuo „begalinio išniekinimo". Pirmiausia, jis pats jį panaikina, manydamas, kad daiktinės priemonės įgyjamos asmenine jėga, ir tuo būdu paversdamas asmeninę jėgą daiktine galia. Po to jis gali ramiai iškelti kitiems individams moralinį postulatą, reikalaudamas

iš jų asmeninio santykio su juo pačiu. Visai taip pat meksikiečiai galėtų pareikalauti iš ispanų nešaudyti jų šautuvais, o žudyti kumščiais, arba, šventojo Sančos pasiūlymu, „griebti juos už gerklės", kad ispanų santykis su jais būtų „asmeninis".— Jei koks nors individas gero maisto, rūpestingo auklėjimo ir fizinio lavinimosi dėka yra išvystęs savyje fizinę jėgą ir pasiekęs vikrumo, o kitas žmogus dėl blogo ir nesveiko maisto ir sutrikusio dėl to virškinimo, dėl apleistumo vaikystėje ir pernelyg didelio įtempimo niekuomet negalėjo įgyti „daiktų", reikalingų muskulams užsiauginti,— jau nekalbant apie šių „daiktų" turėjimą,— tai pirmojo „asmeninė jėga" antrojo atžvilgiu yra grynai daiktinė. Netiesa, kad jis įgijo „trūkstamas priemones asmenine jėga",— atvirkščiai, turimos daiktinės priemonės leido jam įsigyti „asmeninę jėgą".— Beje, asmeninių priemonių virtimas daiktinėmis ir daiktinių — asmeninėmis tėra viena konkurencijos pusių, visiškai neatskiriama nuo jos. Reikalavimas konkuruoti ne daiktinėmis, o asmeninėmis priemonėmis pavirsta moraliniu postulatu, pagal kurį konkurencija ir ją sąlygojantys santykiai *turi* turėti ne tas pasekmes, kokios būtinai iš jų išplaukia.

Štai dar viena, ir šįkart paskutinė, konkurencijos filosofijos reziumė:

„Konkurencija kenčia dėl tos nepalankios aplinkybės, kad ne kiekvienas turi priemonių konkuruoti, nes šios priemonės yra imamos ne iš *asmenybės*, o iš *atsitiktinumo*. Daugumas neturi priemonių ir todėl" (o, „Todėl"!) „yra nepasiturintys" (p. 349).

Mes jau anksčiau esame jam nurodę, kad konkurencijoje pati asmenybė yra atsitiktinumas, o atsitiktinumas yra asmenybė. Konkurencijai reikalingos nuo asmenybės nepriklausančios „priemonės" yra gamybos ir pačių asmenų bendravimo sąlygos, kurios konkurencijoje pasireiškia šių asmenų atžvilgiu kaip nepriklausoma jėga, kaip jiems atsitiktinės priemonės. Pagal Sančą žmonės išsivaduoja iš šių jėgų, išmesdami iš savo galvos šių jėgų *vaizdinius* — arba, teisingiau, filosofinius ir religinius šių vaizdinių iškraipymus,— šiam reikalui tinka ir etimologinė sinonimika („sugebėjimas", „turtas" [„Vermögen"] ir „galėti" [„vermögen"]), ir moraliniai postulatai (pavyzdžiui: Tegu kiekvienas bus visagalis Aš), ir beždžioniškos grimasos bei idilinės juokdariškos tirados prieš „Šventybę".

Jau anksčiau girdėjome skundus, kad dabartinėje civilinėje visuomenėje kaip tik dėl valstybės kaltės „Aš" negali savęs realizuoti, t. y. negali pareikšti savo „sugebėjimų". O dabar mes sužinome, kad „savitumas" neduoda šiam „Aš" priemonių konkuruoti, kad „jo galia" visai nėra galia ir kad jis lieka „nepasiturintis", nors kiekvienas daiktas, „būdamas *jo* daiktas, yra ir jo *nuosavybė*". Štai visiškas su savimi sutariančio egoizmo paneigimas. Bet visos šios konkuruoti „nepalankios aplinkybės" išnyks, vos tik „Knyga" įsiskverbs į visų sąmonę. Kol tai įvyks, Sanča tebeprekiauja mintimis, tačiau nedarydamas „gerų darbų" arba „neatlikdamas geriausiai savo darbo"*.

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Skirtumas tarp esmės ir reiškinio čia prasiveržia prieš Sančos valią". *Red.*

II. Maištas

Visuomenės kritika užbaigiama senojo, šventojo pasaulio kritika. *Maišto* būdu mes peršokame į naują, egoistinį pasaulį.

Kas apskritai yra maištas, mes jau matėme „Logikoje": tai atsisakymas gerbti Šventybę. Tačiau čia maištas dar įgauna ypatingą praktinį pobūdį.

Revoliucija = šventas maištas.
Maištas = egoistinė arba pasaulietinė revoliucija.
Revoliucija = esamų sąlygų perversmas.
Maištas = perversmas Manyje.
Revoliucija = politinis arba socialinis veiksmas.
Maištas = Mano egoistinis veiksmas.
Revoliucija = esamybės nuvertimas.
Maištas = nuvertimo esamybė.

Ir t. t. ir t. t. P. 422 ir sek. Būdą, kuriuo žmonės lig šiol nuversdavo tą pasaulį, kurį jie jau rasdavo, aišku, taip pat reikėjo paskelbti šventu ir priešpastatyti jam „savo" būdą esamajam pasauliui sugriauti.

Revoliucija „yra esamų sąlygų arba statuso perversmas, perversmas valstybėje arba visuomenėje, ir todėl ji yra *politinis* arba *socialinis* veiksmas". Kai dėl maišto, tai „nors neišvengiama jo pasekmė yra esamų sąlygų pakeitimas, bet jis kyla ne iš šio pakeitimo, o iš *žmonių nepasitenkinimo savimi*". „Jis yra atskirų individų sukilimas, *pakilimas*, negalvojant apie tai, kokia santvarka iš to išaugs. Revoliucijos tikslas buvo nauja *santvarka*, o maištas priveda prie to, kad Mes jau nebeleidžiame *kitiems* Mus tvarkyti, bet tvarkomės patys. Jis nėra kova prieš esamybę, nes jeigu jis pavyksta — esamybė žūva savaime; jis tėra Manęs išvadavimas iš esamybės. Jeigu Aš palieku esamybę jos pačios valiai, tuomet ji miršta ir supūva. Bet kadangi Mano tikslas yra ne nuversti esamybę, o Pačiam pakilti aukščiau jos, tai Mano ketinimas ir Mano veiksmas nėra politinio arba socialinio pobūdžio; atvirkščiai, būdami nukreipti tik į Mane ir į Mano savitumą, jie yra *egoistiški*" (p. 421, 422).

Les beaux esprits se rencontrent*. Tai, ką paskelbė tyruose šaukiančiojo balsas, dabar įvyko. Nuodėmingasis Jonas Krikštytojas, „Štirneris", rado savo šventąjį mesiją — *„dr. Kulmaną iš Holšteino"*. Klausykite:

„Jūs turite ne griauti ir naikinti kliūtis, esančias Jūsų kelyje, bet jas apeiti ir palikti.— Ir kai Jūs apeisite jas ir paliksite, jos išnyks savaime, nes jos nebeturės maisto" („Dvasios karalystė" ir t. t., Ženeva, 1845, p. 116).

Skirtumas tarp revoliucijos ir Štirnerio maišto yra ne tai,— kaip mano Štirneris,— kad pirmoji yra politinis arba socialinis veiksmas, o antrasis — egoistinis veiksmas; skirtumas tarp jų yra tas, kad revoliucija yra veiksmas, o maištas nėra toks. Visą Štirnerio iškeliamo priešingumo beprasmybę čia pat parodo tai, kad jis kalba apie

* — Didieji protai susitinka. *Red.*

„Revoliuciją" kaip apie tam tikrą juridinį asmenį, kuris turi kovoti su „Esamybe"— kitu juridiniu asmeniu. Jei šventasis Sanča būtų išstudijavęs įvairias *tikras* revoliucijas ir revoliucinius mėginimus, tai, gal būt, jis būtų radęs juose netgi tas formas, kurių buvimą jis neaiškiai jautė, kurdamas savo ideologinį „maištą"; pavyzdžiui, jis būtų jas radęs korsikiečių, airių, baudžiavinių Rusijos valstiečių veiksmuose ir apskritai necivilizuotose tautose. Toliau, jeigu jis būtų domėjęsis tikrais, kiekvienoje revoliucijoje „esančiais" individais ir jų santykiais, užuot pasitenkinęs grynuoju Aš ir „Esamybe", t. y. substancija (frazė, kuriai nuversti nereikia jokios revoliucijos, o pakanka tik klajojančio riterio, koks yra šventasis Brunas), tai, gal būt, jis būtų supratęs, kad kiekvieną revoliuciją ir jos rezultatą sąlygojo šie santykiai, poreikiai ir kad „politinis arba socialinis veiksmas" jokiu būdu nebuvo priešingas „egoistiniam veiksmui".

Koks gilus yra šventojo Sančos požiūris į „revoliuciją", rodo šis jau minėtas jo posakis: „Nors maišto pasekmė yra esamų sąlygų pakeitimas, bet jis kyla ne iš šio pakeitimo". Tai numato — kaip antitezę,— kad revoliucija kyla „iš esamų sąlygų pakeitimo", t. y. kad revoliucija kyla iš revoliucijos. O maištas, atvirkščiai, „kyla iš žmonių nepasitenkinimo savimi". Šis „nepasitenkinimas savimi" puikiai tinka ankstesnėms frazėms apie savitumą ir „su savimi sutariantį egoistą", kuris visuomet gali žengti „savuoju keliu", visuomet yra patenkintas savimi ir kiekvieną akimirką yra tas, kas jis gali būti. Nepasitenkinimas savimi yra arba nepasitenkinimas savimi tam tikroje būklėje, kuri apsprendžia visą asmenybę, pavyzdžiui, nepasitenkinimas savo kaip darbininko būkle, arba jis yra moralinis nepasitenkinimas. Vadinasi, pirmuoju atveju tai yra — kartu ir pagrindinai — nepasitenkinimas esamais santykiais; antruoju atveju nepasitenkinimas savimi yra ideologinė pačių šių santykių išraiška, jokiu būdu neišeinanti iš jų sferos, o ištisai priklausanti prie šių santykių. Pirmasis atvejis veda, kaip mano Sanča, į revoliuciją; todėl maištui lieka tik antrasis atvejis — *moralinis* nepasitenkinimas savimi. „Esamybė" yra, kaip žinome, „Šventybė"; taigi „nepasitenkinimą savimi" galima suvesti į moralinį nepasitenkinimą savimi kaip šventu, t. y. kaip tikinčiu į Šventybę, į Esamybę. Tik apmaudingam mokytojui galėjo ateiti į galvą grįsti savo samprotavimą apie revoliuciją ir maištą pasitenkinimu ir nepasitenkinimu, t. y. nuotaikomis, išimtinai priklausančiomis smulkiaburžuaziniams sluoksniams, iš kurių, kaip nuolat matome, šventasis Sanča semiasi įkvėpimo.

Mes jau žinome, kokią turi prasmę „išeiti už esamybės ribų". Tai yra sena fantazija, kad valstybė iširsianti savaime, vos tik iš jos išstos visi jos nariai, ir kad pinigai neteksią savo reikšmės, jei tik visi darbininkai atsisakys juos imti. Jau hipotetinė šio teiginio forma rodo, koks fantastiškas ir bejėgis yra šis dievobaimingas pageidavimas. Tai yra sena iliuzija, kad tik nuo žmonių gerų norų priklausąs esamų santykių pakeitimas ir kad esamieji santykiai esą tik idėjos. Sąmonės pakeitimas izoliuotai nuo santykių — ką filosofai laiko savo profesija, *amatu* — pats yra esamų sąlygų produktas ir neatskiriamas nuo jų. Šis idealus pakilimas aukščiau pasaulio yra

ideologinė filosofų bejėgiškumo prieš pasaulį išraiška. Jų ideologinį gyrimąsi kasdien demaskuoja praktika.

Šiaip ar taip, Sanča, rašydamas šias eilutes, „nepakėlė maišto" prieš savo paties painiavą. Vienoje pusėje jam yra „esamų sąlygų pakeitimas", o kitoje — „žmonės", ir abi šios pusės yra visiškai viena nuo kitos atskirtos. Sanča nė nepagalvoja, kad „sąlygos" nuo seno buvo šių žmonių sąlygos ir kad šios sąlygos niekuomet negalėjo būti pakeistos, nesikeičiant žmonėms ir, jeigu jau taip turi būti, nesant jiems „nepatenkintiems savimi" senomis sąlygomis. Jis mano suduodąs mirtiną smūgį revoliucijai, teigdamas, kad jos tikslas yra nauja santvarka, tuo tarpu maištas neva priveda prie to, kad mes jau nebeleidžiame kitiems mus tvarkyti, bet tvarkomės patys. Bet jau iš to, kad „Mes" tvarkomės „Patys", kad maištininkai esame „Mes", išplaukia, kad atskiras individas, nepaisant viso Sančos „vidinio priešinimosi", turi „leisti", kad „Mes" „tvarkytume" jį, taigi revoliucija ir maištas tik tuo tesiskiria vienas nuo kito, kad revoliucijos atveju tai yra žinoma, o maišto atveju — žavimasi iliuzijomis. Paskiau Sanča lieka netikras, *„pavyks"* maištas ar ne. Neaišku, kodėl maištas turi *„ne*pavykti", ir dar neaiškiau, kodėl jis turi pavykti, kai kiekvienas maištininkas žengia tik savuoju keliu. Juk čia būtinai turėtų įsiterpti pasaulietiniai santykiai, kurie parodytų maištininkams, kad reikalingas *bendras* veikimas, kuris būtų „politinis arba socialinis", nepriklausomai nuo to, ar jis yra kilęs iš egoistinių motyvų ar ne. Kitas „menkutis skyrimas", ir vėl pagrįstas painiava,— tai Sančos daromas skirtumas tarp esamybės „nuvertimo" ir „pakilimo" aukščiau jos, lyg nuversdamas jis nepakiltų aukščiau esamybės, o pakildamas aukščiau jos — nenuverstų jos bent tokiu mastu, kiek ji egzistuoja jame pačiame. Beje, nei paprastas „nuvertimas", nei paprastas „pakilimas" dar ničnieko nepasako; kad ir revoliucijoje esti „pakilimas" — Sanča galėtų matyti iš to, kad prancūzų revoliucijoje raginimas „Levons-nous!"[121] buvo populiarus lozungas.

„Kurti *įstaigas* — toks yra revoliucijos įsakymas" (!), *„pakilti* arba *sukilti* — maišto reikalavimas. Revoliuciniai protai stengėsi parinkti *valstybės santvarką,* ir visą šį politinį laikotarpį virė kova dėl valstybės santvarkos ir su ja susijusių klausimų; taip ir socialiniai talentai buvo nepaprastai išradingi visuomeninių įstaigų srityje (falansteriai ir panašūs dalykai). Tačiau *būti laisvam nuo bet kurios valstybės santvarkos* — štai ko siekia maištininkas" (p. 422).

Tiesa, kad prancūzų revoliucijos pasekmė buvo daugelis įstaigų; tiesa, kad Empörung* yra kilęs iš žodžio „empor"**; taip pat tiesa, kad revoliucijos metu ir vėliau buvo kovojama dėl valstybės santvarkos; tiesa ir tai, kad buvo iškelti įvairūs socialinių sistemų projektai; ne mažesnė tiesa yra ir tai, kad Prudonas yra kalbėjęs apie anarchiją. Iš šių penkių faktų Sanča sulipdė anksčiau pateiktą savo frazę.

Iš fakto, kad prancūzų revoliucija privedė prie „įstaigų", Sanča daro išvadą, kad tai yra apskritai kiekvienos revoliucijos „įsaky-

* — maištas. *Red.*
** — aukštyn, į viršų. *Red.*

mas". Iš to, kad politinė revoliucija buvo politinė revoliucija, kurioje socialinis perversmas kartu įgavo oficialią išraišką kaip kova dėl valstybės santvarkos, Sanča, pasikliaudamas savuoju istorijos makleriu, daro išvadą, kad joje buvo kovojama dėl geriausios valstybės santvarkos. Prie šio atradimo, pasitelkdamas žodelius „taip ir", jis prijungia socialinių sistemų paminėjimą. Kaip buržuazijos epochoje buvo domimasi valstybės santvarkos klausimais, „taip ir" mūsų laikais buvo sukurtos įvairios socialinės sistemos. Toks yra minčių sąryšingumas ankstesniame sakinyje.

Jau iš to, ką mes esame anksčiau pasakę prieš Fojerbachą, išeina, kad ligšiolinės revoliucijos, kurios vyko darbo pasidalijimo sąlygomis, turėjo privesti prie naujų politinių įstaigų; iš to taip pat išeina, kad komunistinė revoliucija, panaikinanti darbo pasidalijimą, galiausiai pašalina politines įstaigas; iš to pagaliau išplaukia, kad komunistinė revoliucija derinsis ne prie „visuomeninių įstaigų, kurias yra sukūręs socialinių talentų išradingumas", bet prie gamybinių jėgų.

„Tačiau būti laisvam nuo bet kurios valstybės santvarkos — štai ko siekia maištininkas!" „Gimęs laisvas", iš anksto nuo visko išsivadavęs, jis siekia amžių pabaigoje išsivaduoti ir nuo valstybės santvarkos.

Dar reikia pastebėti, kad Sančos „maištui" atsirasti padėjo visokios ankstesnės mūsų bonhomme iliuzijos, tarp kita ko, ir tikėjimas, kad revoliuciją darantys individai esą susiję kažkokiais idealiais ryšiais ir kad, „pakeldami skydą", jie apsiriboją tuo, kad pakelia ant jo naują sąvoką, įkyrią idėją, šmėklą, vaiduoklį — „Šventybę". Sanča verčia juos išmesti iš savo galvos šį idealų ryšį, ir dėl to jo vaizduotėje revoliucionieriai virsta kažkokia netvarkinga gauja, kuri tegali dar tik „maištauti". Be to, jis yra girdėjęs, kad konkurencija yra visų karas prieš visus, ir šis teiginys, suplaktas su jo išniekinta revoliucija, yra svarbiausias Sančos „maišto" veiksnys.

„Ieškodamas, kad būtų aiškiau, palyginimo, Aš, priešingai lūkesčiui, prisiminiau krikščionybės įsteigimą" (p. 423). „Kristus,— sužinome mes čia,— buvo ne revoliucionierius, o *sukilęs maištininkas*. Todėl jam buvo svarbu *tik* viena: „būkite tat gudrūs, kaip žalčiai"" (ten pat).

Kad būtų galima pilnutinai patenkinti Sančos „lūkestį" ir pateisinti jo „tik", iš viso neturėtų būti antrosios ką tik pacituoto Evangelijos posakio pusės (Mato evangelija, 10, 16): „ir neklastingi, kaip karveliai". Čia Kristus turi figūruoti antrąkart kaip istorinis asmuo, kad galėtų atlikti tą patį vaidmenį, kokį anksčiau, kaip matėme, atliko mongolai ir negrai. Ir vėl nežinoma, ar Kristus turi paaiškinti maištą ar maištas — Kristų. Krikščioniška germaniška mūsų šventojo lengvatikybė susikoncentruoja teigime, kad Kristus „išsekino viso pagoniško pasaulio gyvybės šaltinius, kuriems esant ir be *to*" (reikėtų pasakyti: ir be *jo*) „turėjo nuvysti esamoji valstybė" (p. 424).— Nuvytusi kunigiškos gražbylystės gėlė! Žr. anksčiau apie „Senovės žmones". Beje, credo ut intelligam*, arba norėdamas rasti, „kad būtų aiškiau, palyginimą".

---

* — tikiu, norėdamas suprasti. *Red.*

Mes jau esame matę iš gausybės pavyzdžių, kad mūsų šventajam visada dingsi galvoje tik *šventoji* istorija ir dar tokiose vietose, kur ji pasirodo „priešingai" ne Štirnerio, o tik skaitytojo „lūkesčiui". „Priešingai lūkesčiui", ji ateina jam į galvą net „Komentare", kur Sanča 154 puslapyje verčia „žydų recenzentus" senojoje Jeruzalėje — priešingai krikščioniškajam apibrėžimui: dievas yra meilė — sušukti: „Jūs matote, kad krikščionys skelbia tikėjimą į pagonių dievą; nes jeigu dievas yra meilė, tai jis yra dievas Amor, meilės dievas!" — Bet, „priešingai lūkesčiui", Naujasis testamentas yra parašytas graikiškai, ir „krikščioniškasis apibrėžimas" skamba taip: ὁ θεὸς 'αγάπη ἐστίν * (Pirmasis Jono laiškas, 4, 16), tuo tarpu „dievas Amor, meilės dievas", vadinasi Ἔρως. Todėl Sanča dar turi paaiškinti, kaip „žydų recenzentai" galėjo paversti ἀγάπη į ἔρως. Šioje „Komentaro" vietoje Kristus — vėl, „kad būtų aiškiau", — palyginamas su Sanča, ir reikia pripažinti, kad abu yra nuostabiai panašūs, abu yra „kūniškos būtybės", ir, šiaip ar taip, besidžiaugiantis įpėdinis tiki, kad abu jie egzistuoja ir, resp., abu yra vieninteliai. Kad Sanča yra šių dienų Kristus — į šią „įkyrią idėją" „yra nukreipta" visa jo istorinė konstrukcija.

Maišto filosofija, ką tik mums pateikta blogų antitezių ir nuvytusių gražbylystės gėlių pavidalu, galų gale yra pagyrūniška parveniu (parveniu — išsišokėlis, tasai, kuris prasiskverbė į viršų, maištininkas**) apologija. Kiekvienas maištininkas, atliekantis savo „egoistinį veiksmą", susiduria su ypatinga tikrove, aukščiau kurios jis stengiasi pakilti, nepaisydamas bendrųjų santykių. Jis stengiasi išsivaduoti iš esamybės tik tokiu mastu, kiek ji yra jam kliūtis, o visur kitur, atvirkščiai, jis veikiau stengiasi ją pasisavinti. Audėjas, „pakilęs" iki fabrikanto, išsivaduoja tuo nuo savo staklių ir palieka jas; o kitur viskas eina savo keliu, ir mūsų „laimingasis" maištininkas kelia kitiems tik veidmainišką moralinį reikalavimą pasidaryti tokiais pat išsišokėliais, koks yra jis pats***. Taigi visos kovingos Štirnerio deklamacijos galiausiai yra ne kas kita, kaip moraliniai pamokymai iš Gelerto pasakėčių ir spekuliatyvinis biurgeriškosios menkystės aiškinimas.

Lig šiol matėme, kad maištas yra visa, tik ne veiksmas. 342 puslapyje mes sužinojome, kad „užgrobimo metodas nėra niekintinas, bet išreiškia *gryną su savimi sutariančio egoisto veiksmą*". Iš tikrųjų reikėtų pasakyti: *vienas su kitu* sutariančių egoistų, nes antraip užgrobimas virsta necivilizuotu vagių „metodu" arba civilizuotu buržua „metodu", ir pirmuoju atveju jis neturės pasisekimo, o antruoju — jis nebus joks „maištas". Reikia pastebėti, kad su savimi sutariantį egoistą, kuris nieko neveikia, čia atitinka *„grynasis"* veiksmas, t. y. toks veiksmas, kurio tik ir galima tikėtis iš tokio neveiklaus individo.

* — dievas yra gėris. *Red.*

** Žodžių žaismas: „Emporkömmling" — „išsišokėlis", „Empörer" — „maištininkas". *Red.*

*** Toliau rankraštyje išbraukta: „Tokia yra sena smulkiojo buržua moralė: jis mano, kad pasaulis bus sutvarkytas geriausiai, jei kiekvienas pats pasistengs pažengti kiek galint daugiau ir jeigu jam visai nerūpės bendrieji reikalai". *Red.*

Tarp kita ko, sužinome, kas yra sukūręs plebsą, ir mes galime būti iš anksto tikri, kad jį sukūrė „dogma" ir tikėjimas šia dogma, Šventybe, kuri čia figūruoja įvairumo dėlei kaip nuodėminga sąmonė:

„Tik tikėjimas, kad užgrobimas yra *nuodėmė*, nusikaltimas, tik ši dogma sukuria plebsą... kalta yra *tik* senoji nuodėminga sąmonė" (p. 342).

Tikėjimas, kad sąmonė yra dėl visko kalta, yra jo dogma, kuri jį padaro maištininku, o plebsą — nusidėjėliu.

Priešingai šiai nuodėmingai sąmonei egoistas tokiais žodžiais kursto save, resp. ir plebsą, grobti:

„Aš sakau Sau: tai, kam Aš turiu valdžią, yra Mano nuosavybė, ir Aš turiu laikyti savo nuosavybe visa, ką pasiekti Aš jaučiuosi pakankamai stiprus ir t. t." (p. 340).

Taigi šventasis Sanča sako sau, kad jis nori kažką sau pasakyti, ragina save turėti tai, ką jis turi, ir savo tikrą santykį formuluoja kaip valdžios santykį — parafrazė, kuri apskritai yra visų jo pagyrų paslaptis. (Žiūrėk „Logiką".) Kiekvieną akimirką būdamas tai, kas jis gali būti, vadinasi, ir turėdamas tai, ką gali turėti, paskui jis daro skirtumą tarp savo realizuotos, tikros nuosavybės, kurią jis priskiria kapitalams, ir savo galimos nuosavybės, savo nerealizuoto „jėgos jausmo", kurį jis įrašo į savo pelnų ir nuostolių sąskaitą. Tai yra tikras indėlis į mokslą apie nuosavybės buhalteriją nepaprasta prasme.

Ką iš tikrųjų reiškia šis iškilmingas „sakyti", Sanča išsiplepa vienoje jau cituotoje vietoje:

„*Jeigu Aš sakau Sau*... tatai iš tikrųjų taip pat yra tuščias plepalas".

Tenai jis tęsia toliau:

„Egoizmas" sako „neturtingam plebsui", kad jį „sunaikintų": „Griebk ir imk, ko Tau reikia!" (p. 341).

Koks „tuščias" yra šis „plepalas", tuojau matyti iš tokio pavyzdžio:

„Bankininko turto Aš taip pat nelaikau kažkuo svetimu, kaip Napoleonas — karalių žemių. Mes" („Aš" staiga virsta „Mes") „visai *nebijome užkariauti* šį turtą ir jau ieškome tam reikalingų priemonių. Taigi mes išvaduojame jį nuo *svetimumo dvasios,* kurios Mes bijodavome" (p. 369).

Kad Sanča nėra „išvadavęs" bankininko turto nuo „svetimumo dvasios", įrodo jo geranoris patarimas plebsui — „užkariauti" šį turtą, jį užgrobiant. „Tegu jis užgrobs ir pažiūrės, kas liks jo rankose!" Liks ne bankininko turtas, o nereikalingas popierius, šio turto „lavonas", kuris visai taip pat nebėra turtas, „kaip negyvas šuo jau nebėra šuo". Bankininko turtas yra turtas tik esamų gamybos ir bendravimo santykių ribose ir tegali būti „užkariautas" tik šių santykių sąlygomis ir priemonėmis, galiojančiomis šiomis sąlygomis. O jei Sanča imtųsi kitų turto rūšių, tai jis įsitikintų, kad ir ten yra ne geriau. Taigi „grynas su savimi sutariančio egoisto veiksmas"

galų gale tėra labai nešvarus nesusipratimas. „Štai kur gali nuvesti" Šventybės „šmėkla".

Pasakęs sau tai, ką norėjo pasakyti, Sanča verčia sukilusį plebsą pasakyti tai, ką jis yra jam nurodęs. Mat, Sanča paruošė maišto atvejui atsišaukimą ir kartu praktinį pamokymą, kuris turėtų būti iškabintas visose kaimo smuklėse ir platinamas tarp kaimo gyventojų. Šis atsišaukimas pretenduoja į vietą leidinyje „Der hinkende Bote"[122] ir hercogiškame Nasau kaimo kalendoriuje. Kol kas Sančos tendances incendiaires* tesiekia kaimą, jos apsiriboja propaganda tarp bernų ir šėrikių, bet neliečia miestų, o tai dar kartą įrodo, kaip sėkmingai jis „išvadavo" stambiąją industriją nuo „svetimumo dvasios". Tačiau, šiaip ar taip, mes čia pacituosime kiek galint plačiau mūsų turimą vertingą dokumentą, kuris neturi žūti, kad, „kiek tai nuo Mūsų priklauso, prisidėtume prie tikrai pelnytos garbės paskleidimo" (Vigandas, p. 191).

Atsišaukimas išspausdintas 358 ir sek. puslapiuose ir prasideda tokiais žodžiais:

„Kas gi užtikrina Jūsų nuosavybę, Jūs — privilegijuotieji?.. Tai, kad Mes susilaikome nuo puolimo, taigi ją užtikrina *Mūsų* gynyba... Tai, kad jūs naudojate Mums *prievartą*".

Pirma tai, kad mes susilaikome nuo puolimo, t. y. kad mes naudojame prievartą *patiems sau,* o paskiau tai, kad *jūs* naudojate prievartą *mums.* Cela va à merveille!** Eikime toliau.

„Jeigu Jūs norite Mūsų pagarbos, tai *pirkite* ją už Mums priimtiną kainą... Mes tereikalaujame *teisingo įvertinimo*".

Pirma „maištininkai" nori parduoti savo pagarbą už „jiems priimtiną" kainą, o paskiau jie paskelbia „teisingą įvertinimą" kainos kriterijumi. Pirma — savavališka kaina, o paskiau — kaina, kurią nepriklausomai nuo savivalės nustato prekybos dėsniai, gamybos kaštai bei paklausos ir pasiūlos santykis.

„Mes sutinkame palikti Jums Jūsų nuosavybę, jei tik Jūs reikiamai kompensuosite šį palikimą... Jūs imsite šaukti dėl prievartos, vos tik Mes ištiesime ranką... Be prievartos Mes jų" (t. y. austrių, kuriomis gardžiuojasi privilegijuotieji) „negausime"... „Mes nieko nenorime iš Jūsų atimti, ničnieko".

Pirma mes „paliekame" tai jums, paskiau mes tai atimame iš jūsų ir turime panaudoti „prievartą", o galiausiai — verčiau norime nieko iš jūsų neimti. Mes tai paliekame jums tuo atveju, kai jūs patys nuo to atsisakote; prašviesėjimo akimirką, vienintelę akimirką, kokią mes turime, mes, tiesa, pastebime, kad šis „palikimas" yra „rankos tiesimas" ir „prievartos" naudojimas, tačiau galiausiai mūsų vis vien negalima bus kaltinti, kad mes kažką „imame" iš jūsų. Ir tuo reikalas baigiasi.

„Mes plušame po dvylika valandų veido prakaite, o Jūs siūlote Mums už tai keletą skatikų. Tokiu atveju imkite ir Jūs už savo darbą *lygų atlyginimą*... Jokios *lygybės!*"

* — kurstomosios tendencijos. *Red.*
** — Puiku! *Red.*

„Sukilę" bernai pasirodo kaip tikri Štirnerio „kūriniai".

„Jums tai nepatinka? Jums atrodo, kad už Mūsų darbą pilnai pakanka Mūsų gaunamo atlyginimo, o Jūsų darbas yra atlygintinas daugeliu tūkstančių? Bet jeigu Jūs nevertintumėte savo darbo taip aukštai ir geriau atlygintumėte už Mūsų darbą, tai Mes prireikus padarytume ką nors dar svarbesnio, negu darote Jūs už daugelį tūkstančių talerių, o jeigu Jūs gautumėte tokį atlyginimą, kaip Mes, tai Jūs greit pasidarytumėte uolesni, norėdami užsidirbti daugiau. Bet jeigu Jūs padarysite ką nors, kas Mums atrodys dešimt ar šimtą kartų vertingesnis, negu Mūsų darbas,— ak" (ak, tu, nuolankusis ir ištikimasis verge!) „tuomet Jūs ir gausite už tai šimtą kartų daugiau; o Mes savo ruožtu taip pat galvojame padaryti Jums dalykų, už kuriuos Jūs sumokėsite brangiau, negu paprastas padienis apmokėjimas".

Pirma maištininkai skundžiasi, kad jų darbas apmokamas per mažai. Pagaliau jie prižada, kad tik už didesnį padienį apmokėjimą jie dirbs darbą, už kurį „reikia mokėti brangiau, negu paprastas padienis apmokėjimas". Toliau jie mano, kad padarys nepaprastų dalykų, jei tik jie gaus daugiau, nors kartu jie tik tada tikisi iš kapitalisto nepaprastų darbų, jeigu jo „atlyginimas" bus sumažintas iki jų uždarbio. Pagaliau, įvykdę ekonominį triuką ir pavertę pelną — šią būtiną kapitalo formą, be kurios jie žūtų kartu su kapitalistu,— darbo užmokesčiu, jie padaro stebuklą: moka „šimtą kartų daugiau", „negu jiems duoda jų darbas", t. y. šimtą kartų daugiau, negu jie uždirba. „Tokia yra" ką tik pateiktos frazės „prasmė", jeigu Štirneris tikrai „mano tai, ką sako". Bet jeigu tai tėra jo stilistinė klaida, jeigu maištininkai susirenka visi draugen pasiūlyti kapitalistui šimtą kartų daugiau, negu *kiekvienas jų* uždirba, tai jis siūlo kapitalistams tik tai, ką kiekvienas kapitalistas jau ir šiandieną turi. Juk aišku, kad kapitalisto darbas, sujungtas su jo kapitalu, duoda jam dešimt, resp. šimtą kartų daugiau, negu atskiram paprastam darbininkui duoda jo darbas. Taigi ir šiuo atveju, kaip visuomet, Sanča visa palieka po senovei.

„Mes jau kaip nors susikalbėsime, jei tik susitarsime, kad niekas daugiau nebeturi *dovanoti* ką nors kitam. Tuomet Mes, gal būt, prieisime iki to, kad mokėsime padorią kainą net luošiams, seniams ir ligoniams, neleisdami jiems žūti iš bado ir skurdo, nes jeigu Mes norime, kad jie gyventų, Mes turime *užmokėti* už šio Mūsų noro išsipildymą. Aš sakau *užmokėti*, taigi turiu galvoje ne skurdžią *išmaldą*".

Šis sentimentalus intarpas apie luošius ir t. t. turi parodyti, kad maištaujantys Sančos bernai jau yra „pakilę" į tokį buržuazinės sąmonės aukštį, kur jie nebenori nieko dovanoti ir gauti dovanai, manydami, kad dviejų imančių santykiauti pusių vertė ir interesai yra užtikrinti, vos tik šis santykis įgavo pirkimo-pardavimo formą.

Po šio griausmingo Sančos vaizduotėje sukilusios liaudies atsišaukimo seka praktinis pamokymas dvarininko ir jo bernų dialogo forma, ir šįkart šeimininkas elgiasi kaip Šeliga, o bernai — kaip Štirneris. Šiame praktiniame pamokyme a priori* berlyniečių metodu konstruojami anglų streikai ir prancūzų darbininkų koalicijos.

Bernų vadovas: „Ką Tu turi?"
Dvarininkas: „Aš turiu 1 000 margų dvarą".

* — nepriklausomai nuo patyrimo; čia: iš anksto. *Red.*

Vadovas: „O Aš esu Tavo bernas ir nuo šiol Tavo žemę dirbsiu tik už talerį į dieną".

Dvarininkas: „Tada Aš pasamdysiu kitą".

Vadovas: „Tu nieko nerasi, nes Mes, bernai, daugiau nebedirbsime kitomis sąlygomis, ir jeigu atsiras kas nors, kuris sutiks imti mažiau, tai tegu jis saugojasi Mūsų. Štai ir tarnaitė dabar reikalauja tiek pat, ir Tu nerasi nė vienos už mažesnę kainą".

Dvarininkas: „Na, tuomet Aš nuskursiu!"

Bernai choru: „Neskubėk! Tiek, kiek Mes turime, Tu tikrai turėsi. O jeigu ne, mes padarysime tokią nuolaidą, kad Tu galėtum gyventi, kaip Mes.— Jokios lygybės!"

Dvarininkas: „Bet Aš pripratau gyventi geriau!"

Bernai: „Mes nieko neturime prieš tai, bet tai ne Mūsų reikalas; jeigu Tu gali sutaupyti daugiau, prašom. Nejaugi Mes turime parsisamdyti už mažesnį atlyginimą, kad Tu galėtum gyventi savo malonumui?"

Dvarininkas: „Bet juk Jums, neišsilavinusiems žmonėms, taip daug nereikia!"

Bernai: „Taigi Mes ir imsime kiek daugiau, kad galėtume įgyti išsilavinimą, kurio Mums, ko gero, gali prireikti".

Dvarininkas: „Bet jeigu Jūs nuskurdinsite turtuolius, kas gi tada rems meną ir mokslą?"

Bernai: „Na, kaip nors teks tuo pasirūpinti visiems kartu. Mes susidėsime, tai duos apvalią sumelę. Jūs, turtuoliai, vis tiek dabar perkate tik biauriausias knygas ir verksmingus madonų paveikslus arba porą miklių balerinos kojyčių".

Dvarininkas: „O, nelaimingoji lygybė!"

Bernai: „Ne, brangus, garbingas pone, jokios lygybės! Mes norime gauti tik tai, ko Mes verti, o jeigu Jūs verti daugiau, tai Jūs ir gausite daugiau. Mes tereikalaujame *teisingo įvertinimo* ir tikimės pasirodyti verti tos kainos, kurią Jūs mokėsite".

Šio dramaturgijos šedevro pabaigoje Sanča pripažįsta, kad čia, šiaip ar taip, „yra reikalingas bernų vieningumas". Kaip šis vieningumas pasiekiamas, nežinia. Mes tesužinome, kad bernai neketina kaip nors pakeisti esamų gamybos ir bendravimo santykių, o tenori priversti dvarininką atiduoti jiems tą pinigų kiekį, kuriuo jo išlaidos viršija bernų išlaidas. Mūsų geraširdžiam prasčiokui neįdomu, kad šis išlaidų skirtumas, padalytas visiems proletarams, duos kiekvienam jų gyvą nieką ir nė kiek nepagerins jų padėties. Kokiai žemės ūkio išsivystymo pakopai priklauso šie didvyriški bernai, mes iškart sužinome, pasibaigus dramai, kai jie virsta „namų tarnais". Taigi jie gyvena patriarchato sąlygomis, kai darbo pasidalijimas dar yra labai menkai teišsivystęs ir kai visas jų sąmokslas „pasieks" tą „savo galutinį tikslą", kad dvarininkas nusives jų vadovą į daržinę ir atskaičiuos jam ten tiek ir tiek rykščių,— o labiau civilizuotose šalyse kapitalistas reikalą baigs tuo, kad uždarys kuriam laikui savo įmonę ir pasiūlys darbininkams „pasivaikščioti". Kokią apskritai praktinę prasmę parodo Sanča visa savo grožinio kūrinio konstrukcija, kaip griežtai jis laikosi tikroviškumo, matyti iš jo originalios idėjos surengti bernų streiką ir ypač iš jo minties apie „tarnaičių" koaliciją. Ir koks naivumas manyti, kad grūdų kaina pasaulinėje rinkoje priklausysianti nuo šių Rytų Pomeranijos bernų keliamo didesnio darbo užmokesčio reikalavimo, o ne nuo paklausos ir pasiūlos santykio! Tiesiog sukrečiantį efektą daro nuostabi bernų pastaba apie naujausią grožinę literatūrą, apie paskutinę dailės parodą ir madingą šių dienų baleriną; tai stebina net po netikėto dvarininko klausimo apie meną ir mokslą. Besiginčijantys virsta

kone draugais, vos tik pradeda kalbėti šia literatūrine tema, ir atsidūręs sunkioje būklėje dvarininkas akimirką net užmiršta apie jam gresiantį nuskurdimą, kad galėtų parodyti savo dévoûment* menui ir mokslui. Pagaliau maištininkai užtikrina jį esą padorūs ir, jį ramindami, pareiškia, kad jie vadovaujasi ne žemais interesais ir ne griovimo tendencijomis, o gryniausiais moraliniais motyvais. Jie tereikalauja teisingo įvertinimo ir prisiekia savo garbe bei sąžine, kad bus verti didesnio atlyginimo. Visa tai turi vienintelį tikslą — užtikrinti kiekvienam Savo, savo sąžiningą ir pelnytą uždarbį, „sąžiningai užsidirbtą pomėgį". Ir, aišku, negalima reikalauti, kad šie padorūs žmonės žinotų tą faktą, jog atlyginimas, apie kurį kalbama, priklauso nuo darbo rinkos būklės, o ne nuo dorovinio kelių literatūriniu atžvilgiu išsilavinusių bernų pasipiktinimo.

Šie Rytų Pomeranijos maištininkai yra tokie kuklūs, kad, nepaisydami savo „vieningumo", atveriančio jiems visai kitas galimybes, nori, kaip ir pirma, likti tarnais, ir „padienio apmokėjimo taleris" yra didžiausias jų troškimas. Todėl visai natūralu, kad ne jie moko jų galioje esantį dvarininką, o dvarininkas — juos.

„Tvirta dvasia" ir „stipri namų tarno savimonė" taip pat pasireiškia „tvirta" ir „stipria" kalba, kuria kalba jis ir jo draugai. „Ko gero,— na,— kaip nors — *teks* tuo pasirūpinti visiems kartu — apvali sumelė — brangus, garbingas pone — prašom". Jau anksčiau atsišaukime mes skaitėme: „Prireikus — ak — mes *galvojame* padaryti — ką nors — gal būt, ko gero ir t. t."— Galima pagalvoti, kad ir bernai taip pat užsiropštė ant šaunaus Klavilenjo žirgo**.

Taigi visas rėksmingas mūsiškio Sančos „maištas" galiausiai pavirsta streiku, bet streiku nepaprasta prasme, būtent — suberlynintu streiku. Nors tikrieji streikai sudaro civilizuotose šalyse visuomet ne pačią svarbiąją darbininkų judėjimo dalį, nes darbininkų susivienijimas atveda prie kitų judėjimo formų, Sanča mėgina savo smulkiaburžuazinę streiko karikatūrą pavaizduoti kaip paskutinę ir tobuliausią pasaulinės istorinės kovos formą.

Maišto bangos dabar mus išmeta į pažadėtosios žemės krantą, kur plaukia pienas ir medus, kur kiekvienas tikrasis izraelietis sėdi po savo fygmedžiu ir kur yra išaušusi tūkstantmetės „susitarimo" karalystės aušra.

III. Sąjunga

Skirsnyje apie maištą mes pirma supažindinome skaitytoją su Sančos pagyrūniškumu, o paskiau išnagrinėjome „gryną jį su savimi sutariančio egoisto veiksmą" jo praktiniu pavidalu. Pereidami prie „Sąjungos", mes padarysime atvirkščiai: pirma išnagrinėsime teigiamas mūsų šventojo institucijas, o paskiau — jo iliuzijas apie šias institucijas.

* — pasiaukojimą. *Red.*

** Toliau rankraštyje išbraukta: „Prancūzijoje' pagaminama palyginti daugiau, negu Rytų Pomeranijoje. Pasak Mišelio Ševaljės, Prancūzijoje, lygiai paskirsčius tarp gyventojų visą metinę produkciją, vienam žmogui tenka 97 frankai, o vienai šeimai tai sudaro..." *Red.*

1) **Žemės nuosavybė**

„Jeigu Mes nebenorime palikti žemę žemės savininkų rankose, bet norime pasisavinti ją *Sau*, tai tuo tikslu Mes susivienijame, sudarome *Sąjungą*, société" (draugiją), „*kuri paskelbia Save savininku;* Jeigu Mums tai pavyks, žemės savininkų kaip tokių nebebus".— Tuomet „žemė" taps „užkariautojų nuosavybe... Ir šie atskiri individai kaip bendra masė elgsis su žeme ne mažiau savavališkai, negu atskiras izoliuotas individas, arba vadinamasis propriétaire*. Taigi ir šiuo atveju *nuosavybė* išlieka, ir netgi kaip „*išimtinė*", nes *žmonija*, ši didžioji draugija, išjungia *atskirą individą* iš savo nuosavybės, išnuomodama jam, duodama jam kaip atlyginimą, gal būt, tik jos dalį... Taip liks ir taip bus ateityje. Tai, kame nori turėti savo *dalį visi*, bus atimta iš atskiro individo, norinčio tai turėti tik sau vienam, ir taps *bendru turtu*. Kiekvienas turi jame, kaip *bendrame turte*, savo *dalį*, ir ši dalis yra jo nuosavybė. Taip ir esant seniesiems mūsų santykiams, namas, priklausantis penkiems įpėdiniams, yra jų bendras turtas; tačiau penktoji pajamų dalis yra kiekvieno jų nuosavybė" (p. 329, 330).

Po to, kai mūsų narsieji maištininkai sudarė Sąjungą, draugiją, ir tokia forma iškovojo sau žemės sklypą, ši „société", šis juridinis asmuo, „paskelbia *save savininku*". Nesusipratimui išvengti autorius čia pat priduria, kad „ši draugija *išjungia* atskirą individą iš nuosavybės, išnuomodama jam, duodama jam kaip atlyginimą, gal būt, tik jos dalį". Tad šiuo būdu šventasis Sanča pasisavina sau ir savo „Sąjungai" savo pažiūrą į komunizmą. Žinoma, skaitytojas pamena, kaip Sanča dėl savo neišmanymo kaltino komunistus, kad jie neva nori paversti visuomenę vyriausiuoju savininku, kuris duoda atskiram individui pastarojo „turtą" valdyti leno teisėmis.

Šiuo atveju įdomu, kokias gi viltis „į bendro turto dalį" žada Sanča savo šaunuoliams? Kiek vėliau tas pats Sanča sako — taip pat prieš komunistus — štai ką: „Ar turtas priklauso žmonių visumai, kuri duoda Man jo dalį, ar atskiriems savininkams, Man tai yra ta pati prievarta, nes abiem atvejais Aš nieko negaliu spręsti" (štai kodėl jo „bendra masė" „atima" iš jo tai, ko ji nenori palikti jam vienam, tuo būdu leisdama jam kaip reikiant pajusti bendros valios galią).

Trečia, mes čia vėl randame „išimtinumą", kurį jis taip dažnai prikišdavo buržuazinei nuosavybei, skųsdamasis, kad „jam nepriklauso net tas skurdus žemės sklypelis, kuriame jis trypčioja": jis veikiau turįs teisę ir galią tik plušti šiame sklypelyje kaip vargingas, užguitas lažininkas.

Ketvirta, Sanča čia pasisavina lenų sistemą, kurią jis, savo didžiam sielvartui, atrado visose visuomenės formose, egzistavusiose lig šiol tikrovėje arba tik projekte. Jo užkariautojų „draugija" elgiasi maždaug taip, kaip elgėsi puslaukinių germanų „sąjungos", kurios užkariavo romėnų provincijas ir įvedė ten primityvią leninę santvarką, dar smarkiai persipynusią su senąja gentine buitimi. Ji duoda kiekvienam atskiram individui gabalėlį žemės „kaip atlyginimą". Lenų sistema tos pakopos, kurioje yra Sanča ir šeštojo šimtmečio germanai, tikrai daugeliu atžvilgių dar sutampa su „atlyginimo" sistema.

---

* — savininkas. *Red.*

Beje, mūsų Sančos čia atkuriama gentinė nuosavybė, savaime suprantama, labai greitai vėl turės privesti prie dabartinių santykių. Sanča pats tai jaučia, todėl jis ir sušunka: „Taip *liks* ir" (nuostabusis Ir!) „*taip bus ir ateityje*". O pabaigoje, pateikdamas savo didį pavyzdį apie namą, priklausantį penkiems įpėdiniams, jis įrodinėja, kad jam nė į galvą nedingteli peržengti mūsų senųjų santykių ribas. Visas jo žemės nuosavybės organizacijos planas teturi vieną tikslą — sugrąžinti mus aplinkiniu istoriniu keliu prie smulkiaburžuazinės paveldimos nuomos ir vokiečių imperijos miestų šeimos nuosavybės.

Iš mūsų senųjų, t. y. dabar esančių santykių Sanča įsisavino tik tą teisinę nesąmonę, kad atskiri individai, arba propriétaires*, „savavališkai" elgiasi su žemės nuosavybe. „Sąjungoje" šią įsivaizduojamą „savivalę" vykdys „draugija". „Sąjungai" yra taip nesvarbu, kas bus su žeme, kad, „gal būt", „draugija" išnuomos atskiriems individams žemės sklypus, o, gal būt, ir ne. Visa tai yra visiškai nesvarbu.— Kad su tam tikra žemdirbystės organizacija yra glaudžiai susijusi tam tikra veiklos forma, pajungta tam tikrai darbo pasidalijimo pakopai,— šito, aišku, Sanča negali žinoti. Tačiau kiekvienas kitas žmogus puikiai mato, kaip nedaug čia tegali Sančos siūlomi smulkūs lažiniai valstiečiai padaryti, kad „kiekvienas jų taptų visagalis Aš", ir kaip jų nuosavybė į skurdžius žemės sklypelius nepanaši į taip išliaupsintą „visko nuosavybę". Tikrajame pasaulyje individų bendravimas priklauso nuo jų gamybos būdo, ir todėl Sančos „gal būt", gal būt, visai sugriauna visą jo Sąjungą. Bet, „gal būt", arba, tiksliau, neabejotinai čia išaiškėja tikroji Sančos pažiūra į bendravimo formą Sąjungoje, būtent ta pažiūra, kad egoistinio bendravimo pagrindas yra Šventybė.

Čia Sanča demonstruoja pirmąją savo būsimos Sąjungos „įstaigą". Maištininkai, kurie siekė pasidaryti „laisvi nuo valstybės santvarkos", „patys susitvarko", „pasirinkdami" žemės nuosavybės „santvarką". Mes matome, kad Sanča buvo teisus, nesiedamas su naujomis „institucijomis" jokių puikių vilčių. Tačiau kartu mes matome, kad tarp „socialinių talentų" jis užima žymią vietą ir „yra nepaprastai išradingas visuomeninių įstaigų srityje".

2) Darbo organizacija

„Darbo organizacija tėra taikoma tokiems darbams, kuriuos Mums gali atlikti kiti,— tokie, pavyzdžiui, yra gyvulių skerdimas, žemės darbas ir t. t.; kiti darbai lieka egoistiniai, nes, pavyzdžiui, niekas negali sukurti vietoj Tavęs Tavo muzikos kūrinių, užbaigti Tavo padarytų paveikslų eskizų ir t. t. Niekas negali sukurti Rafaelio kūrinių, kaip tik jis pats. Pastarieji yra vienintelio individo darbai, ir juos gali atlikti tik šis vienintelis, tuo tarpu pirmuosius reikia pavadinti *žmogiškaisiais* darbais" (356 puslapyje tai sutapatinama su „*visiems naudingais*" darbais), „nes *savitumas* čia turi maža reikšmės ir beveik *kiekvienas žmogus* gali būti to išmokytas" (p. 355).

„Mums visuomet naudinga susitarti dėl žmogiškųjų darbų, kad jie neatimtų viso Mūsų laiko ir visos Mūsų jėgos, kaip kad būva konkurencijos sąlygomis. . . Tačiau kas turi laimėti laiko? Kam žmogui reikia laiko daugiau, negu jo rei-

---

* — savininkai. *Red.*

kalinga išsekintai darbo jėgai atgaivinti? Į tai komunizmas neatsako. Kam? Kad būtų galima gėrėtis savimi kaip Vieninteliu, jam kaip žmogui atlikus savo darbą" (p. 356, 357).

„Dirbdamas darbą, Aš galiu atlikti tarnybines prezidento, ministro ir t. t. pareigas. Šioms pareigybėms tereikia bendro išsilavinimo, būtent tokio išsilavinimo, kuris yra visiems prieinamas... Tačiau jei kiekvienas gali eiti šias pareigybes, tai tik vienintelė, tik atskiram individui savybinga jėga suteikia joms, taip sakant, gyvybę ir reikšmę. Jei koks nors individas eina savo pareigybę ne kaip paprastas žmogus, bet suteikia jai savo vieninteliškumo jėgą, tai jo negalima laikyti atlygintu, jeigu jam bus apmokama tik kaip valdininkui arba kaip ministrui. Jeigu jis nusipelno Jūsų dėkingumo ir jeigu Jūs norite išlaikyti sau šią dėkingumo vertą Vienintelio jėgą, tai Jūs turite mokėti jam ne vien kaip žmogui, kuris atlieka tik žmogišką darbą, bet kaip žmogui, kuris atlieka kažką vienintelio" (p. 362, 363).

„Jeigu Tu gali suteikti džiaugsmo tūkstančiams žmonių, tai tūkstančiai Tau už tai atlygins; juk nuo Tavęs priklauso nutraukti savo veiklą, ir todėl jie turi už ją Tau mokėti" (p. 351).

„Negalima nustatyti bendros taksos Mano vieninteliškumui atlyginti, ką galima padaryti, apmokant už tuos darbus, kuriuos Aš atlieku kaip žmogus. Tik šiems pastariesiems darbams ir gali būti nustatyta taksa. Todėl nustatykite visuotinę taksą žmogiškiems darbams, bet neatimkite iš Savo vieninteliškumo to, kas jam pelnytai priklauso" (p. 363).

Kaip darbo organizacijos „Sąjungoje" pavyzdys 365 puslapyje nurodomos jau minėtos visuomeninės kepyklos. Anksčiau mūsų Sančos numatyto vandališko parceliavimo sąlygomis šios visuomeninės įstaigos turi būti tikras stebuklas.

Pirma reikia organizuoti žmogiškąjį darbą ir tuo jį taip sumažinti, kad mūsų darbininkas, anksti užbaigęs savo darbą, paskui galėtų „gėrėtis savimi kaip Vieninteliu" (p. 357); o 363 puslapyje Vienintelio „gėrėjimasis" jau suvedamas į jo papildomą uždarbį.— 363 puslapyje Vienintelio gyvybinė veikla pasireiškia jau ne paskui, ne po žmogiškojo darbo; čia sakoma, kad ir žmogiškąjį darbą galima dirbti kaip vienintelį, ir tuomet už jį reikia papildomai atlyginti. Juk kitaip Vienintelis, kuriam rūpi visai ne jo vieninteliškumas, o didesnis atlyginimas, galėtų atidėti į šalį savo vieninteliškumą ir visuomenės apmaudui pasitenkinti paprasto žmogaus vaidmeniu, iškrėsdamas piktą juoką pats sau.

Pagal 356 p. žmogiškasis darbas sutampa su visiems naudingu darbu, o pagal 351 ir 363 p.— vienintelis darbas pasireiškia būtent tuo, kad jis, kaip visiems naudingas arba bent daugeliui naudingas darbas, yra apmokamas papildomai.

Taigi darbo organizaciją „Sąjungoje" sudaro žmogiškojo darbo atskyrimas nuo vienintelio darbo, taksos nustatymas pirmajam ir priedo kaulijimas antrajam. Šis priedas vėl yra dvejopas: pirma, už vienintelį *žmogiškojo* darbo atlikimą ir, antra, už vienintelį *vienintelio* darbo atlikimą; tai reikalauja ypač sudėtingos buhalterijos, kadangi darbas, kuris vakar buvo vienintelis (pavyzdžiui, medvilninių siūlų Nr. 200 verpimas), šiandien tampa žmogiškuoju darbu ir kadangi vienintelis žmogiškųjų darbų atlikimas reikalauja nuolatinio savęs šnipinėjimo savo naudai ir visuotinio šnipinėjimo visuomenės naudai. Tuo būdu visas šis nepaprastai svarbus organizacinis planas reiškia visiškai smulkiaburžuazinį įsisavinimą paklausos ir pasiūlos dėsnio, kuris egzistuoja šiandien ir kurį nagrinėja visi ekonomistai.

Sančai galėtų jau Adomas Smitas išaiškinti, o amerikietis Kuperis kiekybiškai suformuluoti tą dėsnį, pagal kurį yra nustatoma kaina toms darbo rūšims, kurias jis laiko vienintelėmis, pavyzdžiui, šokėjos, įžymaus gydytojo arba advokato darbui. Remdamiesi šiuo dėsniu, naujieji ekonomistai išaiškino, kodėl gerai apmokama tai, ką jie vadina travail improductif*, ir kodėl yra nedidelis padienių žemės ūkio darbininkų uždarbis, išaiškino apskritai visus darbo užmokesčio nevienodumus. Taip, dievui padedant, mes vėl atėjome prie konkurencijos, bet tokios sunykusios, kad Sanča gali siūlyti įstatymais nustatyti darbo užmokesčio taksą, jo normavimą, kaip kitados yra buvę XIV ir XV šimtmetyje.

Dar reikia paminėti, kad čia Sančos iškeltą idėją taip pat yra suformulavęs kaip kažką visai nauja ponas mesijas — daktaras Georgas Kulmanas iš Holšteino.

Tai, ką čia Sanča vadina žmogiškaisiais darbais, yra, išskyrus jo biurokratines fantazijas, tas pat, kas paprastai suprantama kaip mašininis darbas ir kas, vystantis pramonei, vis labiau ir labiau atliekama mašinomis. Tiesa, „Sąjungoje", esant ką tik pavaizduotai žemės nuosavybės organizacijai, naudoti mašinas negalima, ir todėl su savimi sutariantys lažiniai valstiečiai bevelija tarpusavyje susitarti dėl šių darbų. Kai dėl „prezidentų" ir „ministrų", tai Sanča — this poor localized being**, kaip sako Ovenas,— apie juos sprendžia tik pagal betarpišką savo aplinką.

Čia, kaip ir visur, Sančai nesiseka pateikti praktinių pavyzdžių. Jis mano, kad „niekas negali sukurti vietoj Tavęs Tavo muzikos kūrinių, užbaigti Tavo padarytų paveikslų eskizų. Niekas negali sukurti Rafaelio kūrinių, kaip tik jis pats". Tačiau Sanča galėtų žinoti, kad ne pats Mocartas, o kitas kompozitorius sukūrė didesnę Mocarto „Rekviem" dalį ir galutinai jį užbaigė[123], kad Rafaelis pats yra „atlikęs" tik nežymią savo freskų dalį.

Jis vaizduojasi, kad vadinamieji darbo organizatoriai[124] norėjo organizuoti visą kiekvieno individo veiklą, tuo tarpu kaip tik jie skiria tiesiogiai produktyvų darbą, kuris turi būti suorganizuotas, ir netiesiogiai produktyvų darbą. Apie pastarąsias darbo rūšis organizatoriai visai nemanė, kaip vaizduojasi Sanča, kad kiekvienas turi atlikti Rafaelio darbą,— jie tik manė, kad kiekvienas, kuriame slypi Rafaelis, turi galėti nekliudomai lavintis. Sanča vaizduojasi, kad Rafaelis sukūrė savo paveikslus nepriklausomai nuo tuo metu buvusio Romoje darbo pasidalijimo. Jeigu jis palygintų Rafaelį su Leonardu da Vinčiu ir Ticianu, tai pamatytų, kiek pirmojo dailės kūriniai priklausė nuo tuometinio Romos suklestėjimo, kuriam įtakos turėjo Florencija, antrojo kūriniai — nuo Florencijos padėties, o vėliau trečiojo kūriniai — nuo Venecijos išsivystymo, kuris buvo visai kitoks. Rafaelį, kaip ir kiekvieną kitą dailininką, sąlygojo ligi jo pasiekti techniniai meno laimėjimai, visuomenės organizacija ir darbo pasidalijimas jo gyvenamojoje vietovėje ir pagaliau darbo

* — neproduktyviu darbu. *Red.*

** — ši vargana, vietinio ribotumo sąlygota būtybė. *Red.*

pasidalijimas visose šalyse, su kuriomis jo gyvenamoji vietovė turėjo ryšių. Ar toks individas, kaip Rafaelis, išugdo savo talentą — tai visiškai priklauso nuo paklausos, kuri savo ruožtu priklauso nuo darbo pasidalijimo ir dėl jo susidariusių žmonių švietimo sąlygų.

Skelbdamas mokslo ir meno darbo vieninteliškumą, Štirneris čia stovi kur kas žemiau buržuazijos lygio. Jau dabar pripažinta, jog reikia organizuoti šią „vienintelę" veiklą. Orasas Vernė nebūtų turėjęs laiko nė dešimtajai daliai savo paveikslų sukurti, jeigu jis juos būtų laikęs darbais, kuriuos „gali atlikti tik šis vienintelis". Didžiulė vodevilių ir romanų paklausa Paryžiuje sukūrė darbo organizaciją jiems gaminti, kuri, šiaip ar taip, duoda kai ką geresnio, negu jos „vieninteliai" konkurentai Vokietijoje. Astronomijoje tokie žmonės, kaip Arago, Heršelis, Enkė ir Beselis, laikė reikalinga susiorganizuoti bendriems stebėjimams ir tik po to pasiekė tam tikrų pakenčiamų rezultatų. Istoriografijoje „Vienintelis" absoliučiai nieko negali padaryti, ir prancūzai taip pat ir šioje srityje darbo organizacijos dėka jau seniai yra pralenkę visas kitas tautas. Beje, aišku, kad visos šios šiuolaikiniu darbo pasidalijimu pagrįstos organizacijos vis dar teduoda labai menkus rezultatus ir yra žingsnis pirmyn tik palyginti su lig šiol buvusiu siauru atskirumu.

Be to, dar ypač reikia pabrėžti, kad Sanča suplaka darbo organizaciją su komunizmu ir net stebisi, kodėl „komunizmas" neatsako į jo abejojimus dėl šios organizacijos. Taip Gaskonijos kaimo vaikinas stebisi, kad Arago negali jam pasakyti, kurioje žvaigždėje viešpats dievas yra įsitaisęs savo sostą.

Nepaprastas menininko talento susikoncentravimas atskiruose individuose ir su tuo susijęs jo susilpnėjimas plačiosiose masėse yra darbo pasidalijimo išdava. Net jeigu, esant tam tikriems visuomeniniams santykiams, kiekvienas individas būtų puikus tapytojas, tai ši aplinkybė visai nepašalintų galimybės, kad kiekvienas taip pat būtų ir originalus tapytojas, taigi ir čia skirtumas tarp „žmogiškojo" ir „vienintelio" darbo paverčiamas paprasta nesąmone. Šiaip ar taip, esant komunistinei visuomenės organizacijai, išnyksta menininko pajungimas vietiniam ir nacionaliniam ribotumui, kuris kyla vien iš darbo pasidalijimo, o taip pat individo užsisklendimas kurio nors meno ribose, dėl ko jis yra tik tapytojas, skulptorius ir t. t., ir jau vien jo veiklos pavadinimas gana aiškiai išreiškia jo profesinio išsilavinimo ribotumą ir jo priklausomybę nuo darbo pasidalijimo. Komunistinėje visuomenėje nėra tapytojų, o yra tik žmonės, kurie, be kitų užsiėmimų, dar ir piešia.

Darbo organizacija, kaip ją supranta Sanča, aiškiai rodo, kad visi šie filosofiniai „substancijos" riteriai pasitenkina vien frazėmis. Jų visų taip išgarsintas „substancijos" pajungimas „subjektui", viešpataujančios „subjektui" „substancijos" pavertimas paprasta šio subjekto „akcidencija" pasirodo yra „tuščias plepalas"*. Todėl jie el-

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Jeigu Sanča rimtai žiūrėtų į savo frazes, jis turėtų išnagrinėti darbo pasidalijimą. Bet šito jis protingai išvengė, priimdamas be mažiausio svyravimo esamąjį darbo pasidalijimą, kad galėtų jį panaudoti savo

giasi protingai, nenorėdami labiau gilintis į darbo pasidalijimą, į materialinę gamybą ir materialinį bendravimą, nuo kurių tik ir priklauso individų pajungimas tam tikriems santykiams ir tam tikrai veiklos rūšiai. Iš viso jiems terūpi kurti naujas frazes esamam pasauliui aiškinti,— frazes, kurios tuo tikriau yra juokingas pagyrūniškumas, juo labiau šie žmonės mano esą pakilę aukščiau šio pasaulio ir juo labiau jie priešpastato save pasauliui. Liūdnas to pavyzdys kaip tik ir yra Sanča.

3) Pinigai

„Pinigai yra prekė ir kartu esminė *priemonė* arba turtas, nes jie apsaugo turtą nuo sustingimo, išlaiko jo tekėjimą ir padeda jam cirkuliuoti. Jeigu jūs žinote geresnę mainų priemonę, puiku; bet tai ir vėl bus tam tikra pinigų atmaina" (p. 364).

353 puslapyje pinigai apibrėžiami kaip „plačiai vartojama arba kursuojanti nuosavybė".

Taigi „Sąjungoje" pinigai, ši grynai visuomeninė nuosavybė, nebeturinti nieko individualaus, yra paliekami. Kad Sanča yra visiškai pavergtas buržuazinių pažiūrų, rodo jo klausimas dėl geresnės mainų priemonės. Taigi jis pradžioje mano, kad mainų priemonė apskritai yra reikalinga, o paskiau teigia nežinąs kitos mainų priemonės, kaip tik pinigus. Jis nė kiek nesusimąsto dėl to, kad kiekvienas laivas, kiekvienas geležinkelis prekėms pervežti taip pat yra mainų priemonės. Todėl Sanča, norėdamas kalbėti ne vien apie mainų priemonę, bet specialiai apie pinigus, yra priverstas nagrinėti ir kitus pinigų apibrėžimus: tai, kad jie yra visuotinė, plačiai vartojama ir kursuojanti mainų priemonė, kad jie išlaiko kiekvienos nuosavybės tekėjimą, ir t. t. Kartu pasirodo ir tie ekonominiai apibrėžimai, kurių Sanča nežino, bet kurie kaip tik ir konstituoja pinigus; kartu su jais taip pat pasirodo ir visa dabartinė būklė, klasinis ūkis, buržuazijos viešpatavimas ir t. t.

Bet iš pradžių mums kiek paaiškinama — labai savotiška — pinigų krizių eiga „Sąjungoje".

Kyla klausimas:

„Iš kur imti pinigų?.. Mokama ne pinigais, kurių gali pritrūkti, o savo turtu, kurio dėka Mes tik ir esame turtingi... Ne pinigai daro Jums žalą, o Jūsų nesugebėjimas jų paimti".

Ir štai pateikiamas moralinis pamokymas:

„Įrodykite Savo sugebėjimą, pasitempkite — ir Jums nestokos pinigų, Jūsų pinigų, Jūsų kalybos pinigų... Žinok, kad Tu turi tiek pinigų, kiek turi valdžios, nes Tu turi tokią vertę, kokią Tu Sau iškovojai" (p. 353, 364).

Pinigų valdžia, visuotinės mainų priemonės pavertimas savarankiška jėga tiek visuomenės atžvilgiu, tiek ir atskiro individo atžvil-

„Sąjungai". Labiau išnagrinėjęs šį dalyką, jis, aišku, pripažintų, jog darbo pasidalijimas nepanaikinamas tuo, kad kas nors „išmeta jį iš savo galvos". Filosofų kova prieš „substanciją" ir jų visiškas nesirūpinimas darbo pasidalijimu — tuo materialiu pagrindu, iš kurio ir yra kilęs substancijos fantomas,— tik įrodo, kad šie didvyriai tegalvoja panaikinti frazes, o anaiptol ne pakeisti tuos santykius, iš kurių šios frazės turėjo atsirasti". *Red.*

giu apskritai ryškiausiai parodo gamybos santykių atsiskyrimą nuo bendravimo santykių. Taigi, kaip paprastai, Sanča ničnieko nežino apie piniginių santykių sąryšį su visa gamyba ir bendravimu. Kaip geras biurgeris, jis ramiai palieka galioti pinigus, o kitaip ir negali būti, kai jis taip supranta darbo pasidalijimą ir žemės nuosavybės organizaciją. Daiktinė pinigų valdžia, kuri akivaizdžiai pasireiškia pinigų krizių metu, slėgdama — kaip permanentinė pinigų stoka — „turintį aistrą pirkti" smulkųjį buržua,— ši pinigų valdžia taip pat yra su savimi sutariančiam egoistui labai nemalonus faktas. Jis išsivaduoja iš šios keblios būklės, apversdamas aukštyn kojomis įprastinę smulkiojo biurgerio pažiūrą ir tuo sudarydamas regimybę, kad individų santykis su pinigų valdžia tepriklauso tik nuo asmeninės savivalės. Šis sėkmingas minties posūkis įgalina jį pasakyti apstulbusiam, jau ir šiaip pinigų stokos prislėgtam smulkiajam biurgeriui moralinį pamokslą, paremtą sinonimika, etimologija ir umlautu*, tuo būdu tiesiog atmetant visus nepatogius klausimus apie pinigų stokos priežastis.

Pinigų krizė pirmiausia yra tai, kad visi „turtai" staiga netenka vertės mainų priemonių atžvilgiu ir „nesugeba" susidoroti su pinigais. Krizė yra kaip tik tuomet, kai *nebegalima* mokėti savo „turtu", o *reikia* mokėti pinigais. Taip yra savo ruožtu ne dėl to, kad ima stokoti pinigų, kaip vaizduojasi smulkusis biurgeris, kuris sprendžia apie krizę pagal savo privatų skurdą; tai atsitinka dėl to, kad iškyla specifinis skirtumas tarp pinigų kaip *visuotinės* prekės, „plačiai vartojamos ir kursuojančios nuosavybės", ir visų kitų *specialių* prekių, kurios staiga nustoja buvusios plačiai vartojama nuosavybė. Čia mes nenagrinėsime, įsiteikdami Sančai, šio reiškinio priežasčių. Bepinigius ir nepaguodžiamus smulkiuosius krautuvininkus Sanča pirmiausia guodžia tuo, kad jų piniginio skurdo ir visos krizės priežastis yra ne pinigai, o šių krautuvininkų nesugebėjimas gauti pinigų. Ne arsenikas yra kaltas, kad žmogus, jo išgėręs, miršta, o šio žmogaus organizmo nesugebėjimas suvirškinti arseniką.

Iš pradžių Sanča apibrėžė pinigus kaip esminį ir kartu *specifinį* turtą, kaip visuotinę mainų priemonę, kaip pinigus paprasta prasme; tačiau pastebėjęs, prie kokių sunkumų tai privestų, jis staiga viską išverčia į kitą pusę ir bet kokį turtą paskelbia pinigais, kad galėtų sukurti asmeninės valdžios regimybę. Krizės meto sunkumas kaip tik yra tas, kad „bet kuris turtas" nustoja buvęs „pinigais". Beje, visa tai paaiškinama biurgerio praktika, nes pastarasis „bet kurį turtą" priima kaip mokėjimo priemonę tol, kol jis yra pinigai, ir tik tada pradeda spyriotis, kai pasidaro sunku paversti šį „turtą" pinigais; šiuo atveju jis jau ir nebežiūri į jį kaip į „turtą". Toliau, krizės meto sunkumas yra būtent ir tas, kad Jūs, smulkieji biurgeriai, į kuriuos čia kreipiasi Sanča, jau nebegalite pasiekti, kad cirkuliuotų Jūsų kalybos pinigai, Jūsų vekseliai, nes iš Jūsų reikalaujama pinigų, kuriuos kalėte ne Jūs ir iš kurių joks žmogus nenutuokia, kad jie yra perėję per Jūsų rankas.

* — šaknies balsio palatalizacija. *Red.*

Pagaliau Štirneris paverčia buržuazinį devizą: „Tu esi vertas tiek, kiek turi pinigų", devizu: „Tu turi tiek pinigų, kiek esi vertas"; tai iš esmės nieko nepakeičia, o tik sukuria asmeninės valdžios regimybę ir tuo išreiškia trivialią buržuazinę iliuziją, jog kiekvienas pats esąs kaltas dėl to, kad neturi pinigų. Taip Sanča susidoroja su klasikiniu buržuaziniu posakiu: L'argent n'a pas de maître* ir dabar gali, įlipęs į sakyklą, sušukti: „Įrodykite Savo sugebėjimą, pasitempkite,— ir Jums nestokos pinigų". Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions**. Prie to jis dar galėtų pridurti: „Stenkitės gauti kreditą, knowledge is power***, sunkiau yra užsidirbti pirmąjį talerį, negu paskutinį milijoną, būkite saikingi ir tausokite savo pinigėlius, o svarbiausia — nesiveiskite taip smarkiai" ir t. t.,— ir tuomet vietoj vienos asilo ausies jis parodytų iš karto abi. Apskritai mūsų didvyriui, kuriam kiekvienas yra tai, kas jis gali būti, ir kiekvienas daro tai, ką jis gali daryti, visi skyriai baigiasi moraliniais postulatais.

Taigi pinigų sistema Štirnerio Sąjungoje yra dabar egzistuojanti pinigų sistema, išreikšta pagražinančia ir idiliškai svajinga smulkiojo vokiečių biurgerio kalba.

Sančai pademonstravus savo pilkio ausis, Don Kichotas-Šeliga išsitiesia visu savo ūgiu ir išdrožia iškilmingą kalbą apie šiuolaikinius klajojančius riterius, o pinigai paverčiami Dulsinėja iš Toboso, fabrikantai ir komersantai, paimti en masse,****— riteriais, būtent pasipelnymo riteriais. Kitas, šalutinis šios kalbos tikslas — įrodyti, kad pinigai, būdami „esminė priemonė", taip pat yra, „iš esmės imant, duktė"*****. Ir ištiesė jis savo dešinę ir tarė:

„Nuo pinigų priklauso laimė ir nelaimė. Buržuaziniu laikotarpiu jie yra jėga todėl, kad jiems tik meilinamasi kaip merginai" (šėrikei; per appositionem******: Dulsinėjai), „bet niekas nesujungia savęs su jais neišardomais santuokos ryšiais. Konkurencijoje atgyja visa meilinimosi brangiam daiktui romantika ir riteriškumas. Pinigai — aistros objektas — pagrobiami drąsiųjų pasipelnymo riterių" (p. 364).

Dabar Sanča giliai suprato, kodėl buržuaziniu laikotarpiu pinigai yra valdžia,— būtent, pirma, todėl, kad nuo jų priklauso laimė ir nelaimė, o antra, todėl, kad jie yra *mergina.* Toliau jis sužinojo, kodėl jis gali netekti savo pinigų: būtent todėl, kad mergina su niekuo nesti sujungta neišardomais santuokos ryšiais. Dabar vargšelis žino, nuo ko priklauso jo padėtis.

Šeliga, kuris tokiu būdu yra pavertęs biurgerį riteriu, dabar paverčia komunistą biurgeriu — ir būtent biurgeriu sutuoktiniu:

„Kam nusišypso laimė, tasai parsiveda nuotaką pas save. Driskius yra laimingas, jis įsiveda ją į savo namus, į *visuomenę,* ir atima iš jos nekaltybę. Jo namuose ji yra nebe nuotaka, o žmona, ir kartu su nekaltybe išnyksta ir mergautinė pavardė. Kaip namų šeimininkė mergina — pinigų įkūnijimas — vadinama

---

* — Pinigai neturi šeimininko. *Red.*

** — Aš nežinau biržoje tokios vietos, kur perparduodami geri norai. *Red.*

*** — žinojimas, mokslas yra jėga. *Red.*

**** — kaip masė. *Red.*

***** Plg. „Šventoji šeima", p. 266. (Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika. Prieš Bruno Bauerį ir kompaniją, Vilnius, 1960, p. 185.) *Red.*

****** — pasitelkus priedėlį. *Red.*

darbu, nes *darbas* yra vyro vardas. Ji yra vyro turtas.— Vaizdui išbaigti reikia pridurti, kad darbo ir pinigų vaikas vėl yra mergina" („iš esmės imant, duktė"), „netekėjusi" (nejaugi Šeliga kada nors matė, kad mergina išeitų iš motinos įsčių „ištekėjusi"?), „taigi pinigai" (po ką tik pateikto įrodymo, kad bet kurie pinigai yra „netekėjusi mergina", savaime aiškėja, kad „visos netekėjusios merginos" yra „pinigai"), „taigi pinigai, tačiau *neabejotinai* kilę iš darbo — savo tėvo" (toute recherche de la paternité est interdite[125]). „Veido forma, visas pavidalas turi kitą išraišką" (p. 364, 365).

Žinoma, ši vedybų-laidotuvių-krikštynų istorija jau pati savaime pakankamai įrodo, kad ji, „iš esmės imant", yra Šeligos „duktė" — ir būtent „neabejotinos kilmės" duktė. Tačiau galutinė jos atsiradimo priežastis yra jo buvusio arklininko, Sančos, tamsumas. Tai išaiškėja pabaigoje, kai kalbėtojas vėl baimingai susirūpina pinigų „kalyba" ir tuo išsiduoda, kad jis vis tebelaiko metalinius pinigus svarbiausia cirkuliacijos priemone. Jeigu jis daugiau domėtųsi ekonominiais pinigų santykiais, užuot pynęs jiems žalią mergelės vainikėlį, jis sužinotų, kad — jau nekalbant apie valstybinius vertybinius popierius, akcijas ir t. t.— didesnę cirkuliacijos priemonių dalį sudaro vekseliai, o popieriniai pinigai yra palyginti nedidelė jų dalis ir metaliniai — dar mažesnė. Pavyzdžiui, Anglijoje vekselių ir banknotų pavidalu cirkuliuoja 15 kartų daugiau pinigų, negu metalinių. O metalinius pinigus nustato vien gamybos kaštai, t. y. darbas. Todėl kruopštus Štirnerio palikuonių gaminimo procesas čia buvo visai nereikalingas.— Iškilmingi Šeligos samprotavimai apie kažkokią darbu pagrįstą ir vis dėlto nuo šiuolaikinių pinigų skirtingą mainų priemonę, kurią jis radęs pas kai kuriuos komunistus, tik dar kartą įrodo mūsų tauriosios poros naivumą, kuri nepatikrinusi tiki viskuo, ką skaito.

Baigę šią „riterišką ir romantišką" „meilinimosi" kampaniją, abu didvyriai parsiveda namo ne savo „laimę" ir ne „nuotaką", o juo labiau — ne „pinigus". Čia geriausiu atveju vienas „driskius" parsiveda su savimi kitą driskių.

4) Valstybė

Mes matėme, kad Sanča palieka savo „Sąjungoje" esamą žemėvaldos formą, darbo pasidalijimą ir pinigus tuo pavidalu, kokiu vaizduojasi šiuos santykius smulkusis biurgeris. Iš pirmo žvilgsnio aiškiai matyti, kad, esant tokioms prielaidoms, Sanča negali išsiversti be valstybės.

Pirmiausia jo naujai įgyta nuosavybė turi įgauti garantuotos, teisinės nuosavybės formą. Mes jau girdėjome jo žodžius:

„Tai, kame nori turėti savo dalį visi, bus atimta iš atskiro individo, norinčio tai turėti tik sau vienam" (p. 330).

Taigi čia visų valia priešpastatoma pavienių individų valiai. Kadangi kiekvienas su savimi sutariančių egoistų gali nesutikti su kitais egoistais, vadinasi, sueiti į šį konfliktą, tai visuotinė valia turi turėti, priešingai pavieniams individams, ir savo specialią išraišką —

„ir ši valia vadinama *valstybės valia*" (p. 257).

Jos apibrėžimai dabar tampa *teisiniais* apibrėžimais. Norint realizuoti šią visuotinę valią, vėl yra reikalingos priverčiamosios priemonės ir viešoji valdžia.

„Sąjungos ir šioje srityje" (nuosavybės srityje) „pagausins atskiro individo priemones ir *užtikrins* jo *ginčijamą* nuosavybę" (taigi garantuos garantuotą nuosavybę, t. y. teisinę nuosavybę, vadinasi, tokią nuosavybę, kurią Sanča turi ne „besąlygiškai", o tik yra „gavęs leno teisėmis" iš „Sąjungos") (p. 342).

Suprantama, kartu su nuosavybės santykiais atkuriama ir visa civilinė teisė, todėl pats Sanča išdėsto, pavyzdžiui, mokymą apie sutartį visiškai tokia pat prasme, kaip jį dėsto teisininkai. Tai matyti iš sekančio sakinio:

„Neturi reikšmės ir tai, kad Aš pats atimu iš Savęs vieną arba kitą laisvę, pavyzdžiui, sudarydamas kokį nors *kontraktą*" (p. 409).

Norėdamas „užtikrinti" „ginčijamus" kontraktus, jis turės — bet tai irgi „neturi reikšmės" — vėl paklusti teismui ir visoms dabartinėms civilinio proceso išdavoms.

Tuo būdu, „sėlindami tylutėliai iš patamsių", mes vėl priartėjame prie esamųjų santykių, bet tik nykštukinėje smulkaus vokiečių biurgerio vaizduotėje.

Sanča prisipažįsta:

„Laisvės atžvilgiu tarp valstybės ir Sąjungos nėra esminio skirtumo. Sąjunga taip pat negali atsirasti ir gyvuoti, kuriuo nors būdu neapribodama laisvės, kaip ir valstybė yra nesuderinama su beribe laisve. Laisvės apribojimas yra visur neišvengiamas, nes juk negalima *išsivaduoti* nuo visko; negalima skraidyti it paukščiui vien todėl, kad norėtųsi taip skraidyti, ir t. t. ... Sąjungoje dar bus nemaža nelaisvės ir nesavanoriškumo, nes jos tikslas ir nėra laisvė, kurią ji, atvirkščiai, aukoja dėl savitumo, ir tik dėl *savitumo*" (p. 410, 411).

Tuo tarpu nepaisydami komiško laisvės ir savitumo skyrimo, turime pastebėti, kad Sanča, pats to nenorėdamas, jau yra paaukojęs savo „Sąjungoje" savo „savitumą" dėl to, kad joje yra *ekonominės* įstaigos. Kaip tikras „valstybės fanatikas", jis įžiūri apribojimus tik ten, kur prasideda politinės įstaigos. Jis neliečia senosios visuomenės ir kartu individų pajungimo darbo pasidalijimui; bet šiuo atveju jis jau nebegali išvengti, kad darbo pasidalijimas ir darbo pasidalijimo sąlygotas tam tikras jo užsiėmimas bei tam tikra gyvenimo būklė būtinai neprimestų jam ir tam tikro išimtinio „savitumo". Pavyzdžiui, jeigu jo dalia bus dirbti Vilenhole[126] šaltkalviu pameistriu, tai jam primestasis „savitumas" bus išnarintas šlaunikaulis, ir dėl to jis „vilks koją"; jeigu „titulinė jo Knygos šmėkla"[127] turės egzistuoti kaip verpėja, tai pastarosios „savitumas" bus nutirpę keliai. Net jeigu mūsų Sanča laikysis savo senosios lažinio valstiečio profesijos, kurią jam jau Servantesas yra paskyręs ir kurią jis dabar vaizduoja kaip savo paties pašaukimą, ragindamas save įvykdyti šį pašaukimą, tai dėl darbo pasidalijimo ir miesto atitrūkimo nuo kaimo jo „savitumas" virs tuo, kad jis bus atskirtas nuo visos pasaulinių santykių sistemos, taigi ir nuo bet kokio mokslo, todėl taps ribotu vietiniu gyvuliu.

Taip dėl visuomeninės organizacijos Sanča malgré lui* praranda „Sąjungoje" savo savitumą, jei tik mes išimties tvarka savitumą laikysime individualybe. Kad jis dabar taip pat dėl politinės organizacijos atsisako ir nuo savo laisvės,— yra visai nuoseklu ir tik dar aiškiau įrodo, kaip uoliai jis stengiasi įvesti savo „Sąjungoje" dabartinę santvarką.

Taigi skirtumą tarp dabartinės tvarkos ir „Sąjungos" sudaro esminis laisvės ir savitumo skirtingumas. Mes jau matėme, koks esmingas yra šis skirtingumas. Daugumas jo „Sąjungos" narių, tur būt, taip pat ypatingai nesivaržys dėl šio skirtingumo ir skubiai dekretuos „išsivadavimą" nuo pastarojo, o jei Sanča vis dėlto nenurims, tai šis daugumas, pasitelkęs jo paties „Knygą", įrodys, kad, pirma, nėra jokių esmių, kad esmės ir esminiai skirtumai tėra „Šventybės" įsikūnijimas; antra, kad „Sąjungai" visai nerūpi „daikto prigimtis" ir „santykio sąvoka"; ir, trečia, kad jis, daugumas, visai nesikėsina į jo savitumą, o tik neleidžia jam laisvai jo reikšti. Jis, gal būt, įrodys Sančai, jeigu Sanča „sieks išsivaduoti nuo valstybės santvarkos", kad, įkalindamas jį, mušdamas, nutraukdamas jam koją, daugumas tik apriboja jo laisvę, kad Sanča partout et toujours** lieka „savitas", kol jis dar gali rodyti moliusko, austrės arba bent galvanizuoto varlės lavono gyvybės reiškinius. Daugumas, kaip mes jau žinome, „nustatys tam tikrą kainą" jo darbui ir „neleis tikrai *laisvai*" (!) „naudotis jo nuosavybe", tuo būdu apribodamas jo laisvę, bet ne jo savitumą. Kaip tik tuo Sanča 338 puslapyje kaltina valstybę. „Ką gi turi daryti" mūsų lažinis valstietis Sanča? „Būti tvirtas ir nesiskaityti" su „Sąjunga" (ten pat). O jeigu jis ims murmėti dėl jam nustatytų apribojimų, daugumas pagaliau jam atsikirs, kad, kol jis turi savitumą laikyti laisves savitumais, daugumas laisvai gali laikyti jo savitumus laisvėmis.

Kaip anksčiau žmogiškojo ir vienintelio darbo skirtumas tebuvo skurdus paklausos ir pasiūlos dėsnio pasisavinimas, taip šiuo atveju, nustatydamas skirtumą tarp laisvės ir savitumo, Sanča tik skurdžiausiai pasisavina santykį tarp valstybės ir civilinės visuomenės arba, kaip sako p. Gizo, tarp liberté individuelle*** ir pouvoir public****. Tai yra taip teisinga, kad toliau jis gali beveik žodis į žodį nurašinėti Ruso:

„Susitarimas, dėl kurio kiekvienas turi paaukoti dalį savo laisvės", įvyksta „visai ne dėl kažko visuotinio arba bent dėl kokio nors kito žmogaus",— atvirkščiai, „Aš stojau į šį kelią veikiau dėl *savanaudiškumo*. O kai dėl aukos, tai juk Aš aukoju tik tai, kas nėra Mano galioje, t. y. neaukoju ničnieko" (p. 418).

Ši mūsų su savimi sutariančio lažinio valstiečio savybė yra būdinga kiekvienam kitam lažiniam valstiečiui ir apskritai kiekvienam individui, kada nors gyvenusiam žemėje. Taip pat palygink Godviną, „Politinis teisingumas"[128].— Be kita ko, Sanča, matyt, turi savybę

---

* — jam nenorint. *Red.*
** — visur ir visada. *Red.*
*** — individualios laisvės. *Red.*
**** — viešosios valdžios. *Red.*

manyti, kad pagal Ruso individai sudarė sutartį iš meilės kažkam visuotiniam, o tai niekuomet nebuvo atėję Ruso į galvą.
Tačiau *viena* paguoda yra jam likusi.

„Valstybė yra *šventa*... Tačiau Sąjunga... *nėra* šventa". Ir tai yra „didis valstybės ir Sąjungos skirtumas" (p. 411).

Taigi visas skirtumas tėra tas, kad „Sąjunga" yra tikra šiuolaikinė valstybė, o „valstybė" yra Štirnerio iliuzija apie Prūsijos valstybę, kurią jis laiko valstybe apskritai.

5) Maištas

Sanča taip nepasitiki — ir visai pagrįstai — savo subtiliais valstybės ir Sąjungos, švento ir nešvento, žmogiško ir vienintelio, savitumo ir laisvės ir t. t. skyrimais, kad pagaliau ieško išsigelbėjimo su savimi sutariančio egoisto ultima ratio* — maište. Tačiau šįkart jis maištauja ne prieš patį save, kaip jis tvirtino anksčiau, o prieš „Sąjungą". Kaip pirma jis ieškojo atsakymo į visus klausimus tik „Sąjungoje", taip dabar — tik maište.

„Jeigu bendruomenė pažeidžia Mano teises, tai Aš sukylu prieš ją ir ginu Savo nuosavybę" (p. 343).
Jeigu maištas „nepavyks", tai „Sąjunga" „pašalins (įkalins, ištrems ir t. t.) jį" (p. 256, 257).

Sanča čia stengiasi pasisavinti 1793 metų droits de l'homme**, tarp kurių buvo ir sukilimo teisė[129] — žmogaus teisė, kuri, aišku, duoda karčius vaisius tam, kuris ja naudojasi savo „paties" nuožiūra.

Taigi visą istoriją apie Sančos „Sąjungą" galima išreikšti taip. Jeigu anksčiau, kritikoje, jis žiūrėjo į esamus santykius tik iš iliuzijos pusės, tai dabar, kalbėdamas apie „Sąjungą", jis mėgina ištirti šiuos santykius pagal jų tikrąjį turinį ir priešpastatyti šį turinį ankstesnėms iliuzijoms. Aišku, darydamas šį mėginimą, mūsų nemokša turėjo skandalingai pralaimėti. Išimties būdu jis kartą mėgino pasisavinti „daikto prigimtį" ir „santykio sąvoką", bet jam nepavyko „išvaduoti nuo svetimumo dvasios" jokio daikto arba santykio.
Dabar, susipažinus su „Sąjunga" jos tikruoju pavidalu, mums belieka išnagrinėti fantastinius Sančos samprotavimus apie ją, t. y. išnagrinėti „Sąjungos" religiją ir filosofiją.

6) Sąjungos religija ir filosofija

Mes čia vėl pradėsime nuo to punkto, nuo kurio anksčiau esame pradėję „Sąjungos" apibūdinimą. Sanča vartoja dvi kategorijas: nuosavybė ir turtas; iliuzijos apie nuosavybę daugiausia atitinka pateik-

* — paskutinėje priemonėje. *Red.*
** — žmogaus teises. *Red.*

tus pozityvius duomenis apie žemės nuosavybę, o iliuzijos apie turtą — duomenis apie darbo organizaciją ir pinigų sistemą „Sąjungoje".

A. Nuosavybė

P. 331. „Man priklauso pasaulis".

Aiškinama paveldima jo parcelės nuoma.

P. 343. „Aš esu savininkas visko, ko man reikia",—

pagražinanti parafrazė to, kad jo poreikiai yra jo turtas ir kad tai, ko jam reikia kaip lažiniam valstiečiui, sąlygoja jo santykiai. Tokiu pat būdu ekonomistai teigia, kad darbininkas yra savininkas viso to, ko jam reikia kaip darbininkui. Žr. Rikardo samprotavimą apie darbo užmokesčio minimumą[130].

P. 343. „Bet dabar viskas priklauso Man".

Muzikinis tušas jo darbo užmokesčio taksos, jo parcelės, jo nuolatinės pinigų stokos garbei, jo pašalinimui iš visko, ko, „draugijos" nuomone, jis neturi turėti vienas. Tą pačią mintį mes randame 327 puslapyje, kur ji yra taip išreikšta:

„Jo" (t. y. kito žmogaus) „gėrybės yra Mano gėrybės, ir Aš disponuoju jomis kaip savininkas sutinkamai su Savo galia".

Šis griausmingas allegro marciale* vėliau virsta švelnia kadencija ir, pamažu krisdamas, nutupia ant žemės — toks įprastas Sančos likimas:

P. 331. „Pasaulis priklauso Man. Argi Jūs" (komunistai) „teigiate ką nors kita savo priešinga teze: pasaulis priklauso *visiems*? Visi — tai juk Aš ir dar vienas Aš ir t. t." (pavyzdžiui, „pvz., Robespjeras, Sen-Žiustas ir t. t.").

P. 415. „Aš esu Aš, ir Tu esi Aš, tačiau... šis Aš, kuriame Mes visi esame lygūs, tėra Mano mintis... tam tikras visuotinumas" (Šventybė).

Praktinę šios temos variaciją duoda

330 p., kur „individai kaip visuminė masė" (t. y. visi) priešpastatomi kaip reguliuojanti jėga „izoliuotam individui" (t. y. priešpastatomi Aš skirtingai nuo visų).

Tuo būdu šie disonansai pagaliau virsta raminančiu baigiamuoju akordu, kuris reiškia, kad tai, ko Aš neturiu, būtinai yra kito „Aš" nuosavybė. Taigi „nuosavybė viskam" tik interpretuoja tą teiginį, kad kiekvienas turi išimtinę nuosavybę.

P. 336. „Tačiau nuosavybė yra tik Mano nuosavybė, jeigu Aš ją turiu besąlygiškai. Kaip besąlygiškas Aš, Aš turiu nuosavybę, varau laisvą prekybą".

Mes jau žinome, kad jei „Sąjungoje" prekybos laisvė ir besąlygiškumas yra negerbiami, tai tuo kėsinamasi tik į laisvę, o ne į savitumą. „Besąlygiška nuosavybė" yra tinkamas „užtikrintos", garantuotos nuosavybės papildymas „Sąjungoje".

P. 342. „Komunistų nuomone, bendruomenė turi būti savininkas. Kaip tik atvirkščiai: Aš esu savininkas ir tik susitariu su kitais dėl Savo nuosavybės".

---

* — karingas alegro. *Red.*

329 puslapyje mes matėme, kaip „société padaro save *savininku*", o 330 puslapyje — kaip ji „pašalina *atskirus individus* iš *jų* nuosavybės". Apskritai mes matėme, kad buvo įvesta gentinė leninė santvarka, primityviausia pradinė leninės santvarkos forma. Pagal 416 p. „feodalinė santvarka = nuosavybės nebuvimas", ir dėl to pagal tą patį puslapį „Sąjungoje, ir tik Sąjungoje, nuosavybė yra pripažįstama", ir ji pripažįstama tuo pakankamu pagrindu, „kad nebėra daugiau būtybės, iš kurios kas nors gautų savo turtą valdyti leno teisėmis" (ten pat). Tai reiškia, kad ligšiolinėje leninėje santvarkoje ta „būtybė" buvo siuzerenas, o „Sąjungoje" ja yra société. Iš čia mažiausia išplaukia, kad Sanča turi „išimtinę", bet jokiu būdu ne „užtikrintą" nuosavybę, įgalinančią pažinti ligšiolinės istorijos „esmę".

Ryšium su 330 p., pagal kurį kiekvienas atskiras individas yra pašalinamas nuo to, ko, „société" nuomone, jis neturi turėti vienas, taip pat ryšium su valstybine ir teisine „Sąjungos" santvarka 369 puslapyje pasakyta:

„Teisinė ir teisėta kito nuosavybė bus tik ta, ką Tau patiks pripažinti jo nuosavybe. Kai tik tai Tau nebepatiks, ji Tau neteks savo teisėtumo, o iš absoliučios teisės į ją Tu pasijuoksi".

Taip jis nustato nuostabų faktą, jog tai, kas „Sąjungoje" yra teisėta, gali jam nepatikti, — tokia yra nenuginčijama žmogaus teisė. Jeigu „Sąjungoje" yra maždaug tokia įstaiga, kaip senieji Prancūzijos parlamentai, kuriuos taip mėgsta Sanča, tai jis netgi galės užprotokoluoti ir atiduoti saugoti į registratūrą savo vidinį pasipriešinimą, o paskiau guostis, kad „ne nuo visko galima išsivaduoti".

Matyt, visi šie teiginiai prieštarauja vienas kitam ir tikrai padėčiai „Sąjungoje". Tačiau raktas mįslei įminti yra jau minėta juridinė fikcija, pagal kurią ten, kur Sanča yra pašalinamas iš kitų nuosavybės, jis tarsi tik susitaria su šiais kitais. Ši fikcija smulkiau išdėstoma tokiais teiginiais:

P. 369: „Tam" (t. y. svetimos nuosavybės gerbimui) „ateina galas, kai Aš, perleisdamas minėtąjį medį kitam asmeniui, — kaip Aš perleidžiu kitam Savo lazdą ir t. t., — nelaikau iš pat pradžios šio medžio kažkuo Man svetimu, t. y. šventu. Atvirkščiai. . . jis lieka Mano nuosavybė, kokiam terminui Aš jį beperleisčiau kitiems. Jis yra ir lieka Mano. Turte, priklausančiame bankininkui, Aš *neįžiūriu* nieko svetima".

P. 328: „Aš nesitraukiu bailiai nuo Tavo ir Jūsų nuosavybės, o visada *laikau* ją Savo nuosavybe, kurioje nėra nieko, ką Aš turėčiau gerbti. Elkitės lygiai taip pat su tuo, ką Jūs vadinate Mano nuosavybe! Laikydamiesi šio *požiūrio*, mes lengviausiai galėsime vienas su kitu susitarti".

Jeigu Sanča pasikėsins į svetimą nuosavybę, tai jam pagal „Sąjungos" įstatus „bus surengta pirtis", ir, nors jis teigs, kad kaišioti pirštus, kur nereikia, yra jo „savitumas", „Sąjunga" vis tiek priims nutarimą, kad Sanča leido sau tam tikrą „laisvę". Ir jeigu Sanča yra „laisvas" kėsintis į svetimą turtą, tai „Sąjunga" turi „savitumą" priteisti už tai jį išplakti.

Dalyko esmė yra tokia. Kaip matėme, buržuazinė ir ypač smulkiaburžuazinė bei smulkiavalstietiška nuosavybė „Sąjungoje" išlieka. Pasikeičia tik *interpretavimas, „požiūris"*, todėl Sanča visuomet ir pabrėžia „pagarbos" momentą. „Susitarimas" pasiekiamas dėl to, kad šią naują pagarbos filosofiją ima gerbti visa „Sąjunga". Šią filosofiją sudaro štai kas: pirma, į kiekvieną santykį, nepriklausomai nuo to, ar jį sukelia ekonominės sąlygos ar tiesioginė prievarta, žiūrima kaip į „susitarimo" santykį; antra, vaizduojamasi, kad visą kitų nuosavybę jiems esame davę mes ir jie turi ją tik tol, kol mes nepajėgiame jos iš jų atimti, o jeigu mes niekuomet nepajėgsime jos atimti, tai tant mieux*; trečia, ją sudaro tai, kad Sanča ir jo „Sąjunga" teoriškai garantuoja abipusę savitarpio nepagarbą, tuo tarpu praktiškai „Sąjunga", lazdos padedama, „susitaria" su Sanča; ir pagaliau,— kad šis „susitarimas" tėra frazė, nes kiekvienas žino, jog kiti yra su juo sutikę, tik turėdami slaptą ketinimą atmesti jį pirma patogia proga. Aš įžiūriu Tavo nuosavybėje kažką Mano, o ne Tavo; kadangi kiekvienas Aš elgiasi taip pat, tai jie tame įžiūri kažką *visuotina*, o tai ir priveda mus prie šiuolaikinio vokiško filosofinio paprastos, ypatingos ir išimtinės privatinės nuosavybės aiškinimo.

Be kita ko, tai nuosavybės filosofijai, kuri viešpatauja „Sąjungoje", dar priklauso ir šie iš Sančos sistemos išplaukiantys kuriozai: Pagal 342 p. „Sąjungoje" galima įgyti nuosavybę nepagarba; pagal 351 p. „visi Mes skendime pertekliuje", ir Man „tereikia ištiesti ranką",— tuo tarpu tikrovėje visa „Sąjunga" tėra septynios liesos faraono karvės; ir pagaliau Sanča „puoselėja mintis", „įrašytas jo Knygoje", ir tai apdainuojama 374 puslapyje neprilygstamoje odėje pačiam sau, parašytoje pagal tris Heinės odes Šlegeliui[131]: *„O Tu, kuris* puoselėji tokias mintis, įrašytas Tavo knygoje,— kokia nesąmonė!" Toks yra himnas, kurį Sanča iš anksto dekretuoja pačiam sau ir dėl kurio „Sąjunga" vėliau su juo „susitars".

Pagaliau ir be „susitarimo" aišku, kad nuosavybė nepaprasta prasme, apie kurią jau kalbėjome skirsnyje apie fenomenologiją, „Sąjungoje" turi būti laikoma, kaip „plačiai vartojama" ir „kursuojanti nuosavybė", mokėjimo priemone. Dėl paprastų faktų, pavyzdžiui, kad Aš jaučiu užuojautą, kad Aš kalbu su kitais, kad Man yra amputuojama (resp. nutraukiama) koja, „Sąjunga", aišku, sutiks, kad „jausmas, kurį patiria jaučiančios būtybės, taip pat yra Mano, yra nuosavybė" (p. 387); kad ir svetimos ausys bei liežuviai, kaip ir mechaniniai santykiai, taip pat yra Mano nuosavybė. Taigi turtų kaupimą „Sąjungoje" daugiausia sudarys tai, kad visi santykiai lengva parafraze bus paverčiami nuosavybės santykiais. Šis naujas būdas jau dabar siautėjančioms „nelaimėms" išreikšti yra „Sąjungoje" „esminė priemonė arba turtas", ir jis laimingai padengs neišvengiamą, turint galvoje Sančos „socialinius talentus", pragyvenimo priemonių stoką.

---

* — juo geriau. *Red.*

B. Turtas

P. 216: „Tegu kiekvienas Jūsų taps *visagalis Aš!*"
P. 353: „Galvok apie Savo turto padidinimą!"
P. 420: „Atminkite Savo gabumų vertę";
„Nežeminkite jų vertės",
„Nepasiduokite tam, kuris nori Jus priversti sumažinti vertę",
„Neklausykite to, kuris sako, kad Jūsų prekės vertė neatitinka jos kainos",
„Nesutikite su juokinga kaina, kad netaptumėte pojuoku",
„Sekite narsiaisiais" ir t. t.!
P. 420: „Realizuokite Savo nuosavybės vertę!"
„Realizuok Savo paties vertę!"

Šios moralinės sentencijos, kurių Sanča yra išmokęs iš kokio nors Andalūzijos žydo vertelgos, mokiusio savo sūnų gyvenimo ir prekybos taisyklių, ir kurias dabar Sanča ištraukia iš savo krepšio, sudaro svarbiausią „Sąjungos" turtą. Visų šių teiginių pagrindas yra toks didis teiginys 351 puslapyje:

„Visa, ką Tu sugebi padaryti [vermagst], yra Tavo turtas [Vermögen]".

Arba šis teiginys neturi jokios prasmės, taigi teturi tik tautologinę prasmę, arba jis yra nesąmonė. Jis yra tautologija, jeigu reiškia: ką Tu sugebi padaryti, tai Tu ir sugebi padaryti. Jis yra nesąmonė, jeigu Vermögen Nr. 2 turi reikšti turtą „paprasta prasme", t. y. turtą prekybine prasme, vadinasi, jeigu jis yra pagrįstas šiuo etimologiniu žodžių panašumu. Juk koliziją sudaro būtent tai, kad iš mano sugebėjimo reikalaujama ne to, ką šis sugebėjimas gali padaryti; pavyzdžiui, iš mano sugebėjimo rašyti eiles reikalaujama, kad aš sugebėčiau paversti šias eiles pinigais. Iš mano sugebėjimo reikalaujama kažko, kas jokiu būdu nėra specifinis šio specialaus sugebėjimo produktas,— reikalaujama produkto, kuris priklauso nuo svetimų, nuo mano sugebėjimų nepriklausančių santykių. Šis sunkumas turi būti „Sąjungoje" išspręstas, pasitelkus etimologinę sinonimiką. Mes matome, kad mūsų egoistiškasis mokytojas svajoja užimti „Sąjungoje" žymų postą. Beje, šis sunkumas tėra tariamas. Čia būdinga Sančai iškilminga, pompastiška maniera pateikiama įprastinė moralinė buržua sentencija: Anything is good to make money of*.

C. Moralė, bendravimas, išnaudojimo teorija

P. 352. „Jūs elgiatės egoistiškai, laikydami vienas kitą ne savininkais ir ne driskiais arba darbininkais, o Jūsų turto dalimi, *Jums naudingais subjektais*. Tuomet Jūs nieko neduosite nei turėtojui, savininkui, už jo turtą, nei Tam, kuris dirba, o teduosite Tam, kuris Jums reikalingas. Ar reikalingas Jums karalius?— klausia save šiaurės amerikiečiai. Ir atsako: Mums jis ir jo darbas neverti nė skatiko".

Užtat 229 puslapyje jis prikiša „buržuaziniam laikotarpiui" štai ką:

„Užuot ėmus Mane tokį, koks Aš esu, paisoma tik Mano nuosavybės, Mano savybių ir sudaroma su Manimi santuokinė sąjunga tik dėl Mano turto, tartum ši sąjunga yra sudaroma su tuo, ką Aš turiu, o ne su tuo, kas Aš esu".

* — Iš visko galima išspausti pinigo. *Red.*

Kitaip tariant, paisoma tik to, kas Aš esu kitiems, Mano naudingumo, elgiamasi su Manimi kaip su naudingu subjektu. Sanča spiaudo į „buržuazinio laikotarpio" šulinį, kad tik jis vienas savo „Sąjungoje" galėtų iš jo gerti.

Jeigu dabartinės visuomenės individai laiko vienas kitą savininkais, darbininkais ir, jei jau Sanča to nori, driskiais, tai juk tai ir tereiškia, kad jie laiko vieni kitus naudingais subjektais,— faktas, kuriuo gali abejoti tik toks nenaudingas individas, koks yra Sanča. Kapitalistas, kuris darbininką „laiko darbininku", paiso jo tik todėl, kad jam reikalingi darbininkai; taip pat ir darbininkas žiūri į kapitalistą, ir visai taip pat amerikiečiai, anot Sančos (gaila, kad jis nenurodė, iš kokio šaltinio yra paėmęs šį istorinį faktą), tik *todėl* nelaiko *naudingu* jokio karaliaus, kad jis jiems nėra naudingas *kaip darbininkas.* Sančos pavyzdys, kaip paprastai, yra labai nevykęs, nes iš tikrųjų jis įrodinėja kaip tik atvirkščią dalyką tam, ką Sanča norėtų įrodyti.

P. 395. „Tu Man esi ne kas kita, kaip maistas, visai taip pat ir Mane Tu valgai ir vartoji. Mes turime vienas su kitu tik vieną santykį — savitarpio reikalingumo, naudingumo, naudos santykį".

P. 416. „Niekas Man nėra gerbtinas asmuo, net ir Mano artimas; jis, kaip ir kitos *būtybės"* (!), „tėra *daiktas,* kuriuo Aš rūpinuosi arba ne, kuris yra įdomus arba neįdomus daiktas, naudingas arba nenaudingas subjektas".

Naudingumo santykis, kuris „Sąjungoje" turi būti *vienintelis* individų savitarpio santykis, čia pat paverčiamas vienas kito „ėdimu". „Tobuli" „Sąjungos" „krikščionys", aišku, valgo ir komuniją, bet tik ne kartu vienas su kitu, o valgydami vienas kitą.

Kad ši savitarpio išnaudojimo teorija, kurią iki šlykštumo ištęsė Bentamas, jau mūsų amžiaus pradžioje galėjo būti laikoma nueitu praeito šimtmečio etapu, įrodo Hegelis savo „Fenomenologijoje". Žiūrėk ten skyrių „Švietimo kova su prietarais", kur naudingumo teorija vaizduojama kaip paskutinis švietimo rezultatas. Kvailu atrodantis visų įvairių žmonių savitarpio santykių suvedimas į *vieną* naudingumo santykį — ši pažiūrėti metafizinė abstrakcija kyla iš to, kad šiuolaikinėje buržuazinėje visuomenėje visi santykiai praktiškai yra pajungti tik vienam abstrakčiam pinigų bei vertelgystės santykiui. Šią teoriją sukūrė Hobsas ir Lokas pirmosios ir antrosios anglų revoliucijos epochoje, vykstant pirmiesiems mūšiams, kuriais buržuazija išsikovojo politinę valdžią. Ekonomistų raštuose ji, žinoma, randama jau ir anksčiau kaip tyli prielaida. Tikrasis šios naudingumo teorijos mokslas yra politinė ekonomija; tikrąjį turinį jai suteikia fiziokratai, kurie pirmieji politinę ekonomiją pavertė sistema. Jau Helvecijus ir Holbachas idealizuoja šią teoriją, ir tas idealizavimas visiškai atitinka opozicinį prancūzų buržuazijos vaidmenį revoliucijos atžvilgiu. Holbachas visą individų veiklą, pasireiškiančią jų savitarpio bendravimu, pavyzdžiui, kalbą, meilę ir t. t., vaizduoja kaip naudingumo ir naudojimo santykius. Taigi tikrieji santykiai, kuriais jis remiasi, yra kalba, meilė, tam tikri veiksmingi tam tikrų individų savybių pasireiškimai. Tačiau šie santykiai čia neturi jiems savybingos *specifinės* reikšmės, o yra trečio, juos pakeičiančio

santykio, būtent *naudingumo arba naudojimo santykio*, išraiška ir pasireiškimas. Šis *perfrazavimas* nustoja buvęs beprasmiškas ir savavališkas tik tuomet, kai individų santykiai turi reikšmės ne patys savaime, ne kaip savarankiškas pasireiškimas, o kaip kaukės,— tačiau kaip tokios kaukės, kuriomis dangstoma ne naudojimo kategorija, o realus trečiasis tikslas ir santykis, kuris vadinamas naudingumo santykiu.

Žodinis maskaradas tik tuomet turi prasmę, kai jis yra nesąmoninga arba sąmoninga tikro maskarado išraiška. Šiuo atveju naudingumo santykis turi visai apibrėžtą prasmę, būtent tą, kad aš gaunu sau naudos, darydamas žalą kitam (exploitation de l'homme par l'homme*); toliau, šiuo atveju nauda, kurią aš gaunu iš kokio nors santykio, apskritai yra svetima šiam santykiui, kaip kad anksčiau, kalbėdami apie sugebėjimą, mes matėme, jog iš kiekvieno sugebėjimo reikalaujama jam svetimo produkto; tai yra santykis, kurį apsprendžia visuomeniniai santykiai,— o jis kaip tik ir yra naudingumo santykis. Visa tai tikrai yra savybinga buržua. Jam tik *vienas* santykis turi savaimingą reikšmę — išnaudojimo santykis; visi kiti santykiai jam egzistuoja tik tiek, kiek jis gali suvesti juos į šį vienintelį santykį, ir net ten, kur jis randa tokius santykius, kurių negalima tiesiogiai pajungti išnaudojimo santykiui, jis pajungia juos šiam santykiui bent savo vaizduotėje. Materiali šios naudos išraiška yra pinigai, kurie atstovauja visų daiktų, žmonių ir visuomeninių santykių vertei. Be to, jau iš pirmo žvilgsnio matyti, kad „naudojimo" kategorija yra abstrahuota nuo tikrų bendravimo santykių, kuriuos aš turiu su kitais žmonėmis, bet jokiu būdu ne iš refleksijos ir vienos tik valios, ir kad po to — panaudojant grynai spekuliatyvinį metodą — šie santykiai, atvirkščiai, vaizduojami kaip šios nuo jų pačių abstrahuotos kategorijos tikrovė. Lygiai tokiu pat būdu ir tokia pat teise Hegelis pavaizdavo visus santykius kaip objektyvios dvasios santykius. Taigi Holbacho teorija yra istoriškai pateisinama filosofinė iliuzija apie tuo metu bekylančią Prancūzijoje buržuaziją, kurios troškimą išnaudoti dar buvo galima pavaizduoti kaip individų troškimą pilnutinai išsivystyti nuo senų feodalinių varžtų išsivadavusio bendravimo sąlygomis. Beje, išsivadavimas, kaip jį supranta buržuazija,— t. y. konkurencija,— buvo XVIII amžiui vienintelis galimas būdas, kaip atverti individams naują laisvesnio vystymosi kelią. Teorinis šią buržuazinę praktiką atitinkančios sąmonės — savitarpio išnaudojimo sąmonės — paskelbimas visuotiniu visų individų savitarpio santykiu taip pat buvo drąsus ir atviras žingsnis į priekį, buvo *švietimas,* atskleidžiantis, kokią žemišką prasmę turi politinis, patriarchalinis, religinis ir idilinis išnaudojimo apdaras feodalizmo santvarkoje, apdaras, kuris atitiko tuometinę išnaudojimo formą ir kurį ypač susistemino absoliutinės monarchijos teoretikai.

Net jeigu Sanča savo „Knygoje" būtų padaręs tą pat, ką praeitame šimtmetyje padarė Helvecijus ir Holbachas, vis vien ir tai būtų buvęs juokingas anachronizmas. Bet mes jau matėme, kad veiklų buržuazinį egoizmą jis pakeitė pagyrūnišku, su savimi suta-

* — žmonių vienas kito išnaudojimas. *Red.*

riančiu egoizmu. Vienintelis jo nuopelnas, taip pat pasiektas prieš jo valią ir be jo žinios, yra tas, kad jis išreiškia šiuolaikinių smulkiųjų vokiečių biurgerių, siekiančių tapti tikrais buržua, lūkesčius. Visai natūralu, kad šių biurgerių praktinių veiksmų smulkmeniškumą, bailumą ir ribotumą atitinka rėksmingas, šarlataniškas ir pagyrūniškas „Vienintelio" pasireiškimas tarp jų filosofinių atstovų; tikruosius šių biurgerių santykius visiškai atitinka tai, kad jie nė žinoti nenori apie savo teorinį rėksnį, o jis nieko nežino apie juos, kad jie nesutinka vienas su kitu, ir jis turi skelbti su savimi sutariantį egoizmą. Dabar Sanča, gal būt, supras, kokia bambagysle *jo* „Sąjunga" yra susieta su Muitų sąjunga[132].

Naudingumo ir išnaudojimo teorijos laimėjimai, įvairios jos fazės yra glaudžiai susiję su įvairiais buržuazijos vystymosi laikotarpiais. Helvecijaus ir Holbacho veikaluose ji, turint galvoje jos tikrąjį turinį, dažniausiai tebuvo perfrazavimas to išreiškimo būdo, kurį yra vartoję absoliutinės monarchijos laikų rašytojai, ir niekuomet nenutoldavo nuo šio perfrazavimo. Ši teorija jiems tebuvo kitas išreiškimo būdas, veikiau noras laikyti visus santykius išnaudojimo santykiu, išaiškinti žmonių bendravimą materialiais jų poreikiais ir jų patenkinimo būdais,— veikiau tebuvo noras, o ne jo įgyvendinimas. Uždavinys buvo iškeltas. Hobsas ir Lokas turėjo prieš akis tiek ankstesnį olandų buržuazijos išsivystymą (abu jie kurį laiką gyveno Olandijoje), tiek ir pirmuosius politinius anglų buržuazijos veiksmus, kuriais ji išsivadavo iš vietinio ir provincinio ribotumo, ir palyginti jau išsivysčiusią manufaktūros, jūrų prekybos ir kolonizavimo pakopą; ypač tai pasakytina apie Loką, kuris rašė pirmuoju anglų politinės ekonomijos laikotarpiu, kai atsirado akcinės bendrovės, Anglijos bankas ir Anglijos viešpatavimas jūroje. Jų, ypač Loko, raštuose, išnaudojimo teorija dar yra betarpiškai susijusi su ekonominiu turiniu.

Helvecijus ir Holbachas, be anglų teorijos ir ankstesnio olandų bei anglų buržuazijos išsivystymo, jau turėjo prieš akis ir prancūzų buržuaziją, kuri dar tebekovojo dėl savo išsivadavimo. Visam XVIII šimtmečiui būdinga komercinė dvasia buvo apėmusi spekuliacijos forma visas klases, ypač Prancūzijoje. Finansiniai vyriausybės sunkumai ir iš to kylantys ginčai dėl apmokestinimo jau tuomet domino visą Prancūziją. Prie to prisidėjo dar tai, kad XVIII šimtmetyje Paryžius buvo vienintelis pasaulinės reikšmės miestas, vienintelis miestas, kuriame asmeniškai bendravo visų nacijų atstovai. Šios prielaidos kartu su universalesniu iš viso prancūzams būdingu charakteriu suteikė Helvecijaus ir Holbacho teorijai savotišką visuotinį atspalvį, bet kartu atėmė iš jos teigiamą ekonominį turinį, kuris dar buvo savybingas anglams. Teorija, kuri anglų veikaluose dar tebuvo paprastas tam tikro fakto konstatavimas, prancūzų raštuose tampa filosofine sistema. Šis teigiamo turinio neturįs visuotinumas, būdingas Helvecijui ir Holbachui, iš esmės skiriasi nuo turiningos visuotinybės, kurią pirmą kartą aptinkame Bentamo ir Milio raštuose. Pirmoji teorija atitinka kovojančią, dar neišsivysčiusią buržuaziją, antroji — viešpataujančią ir išsivysčiusią buržuaziją.

Helvecijaus ir Holbacho nuošalyje paliktą išnaudojimo teorijos turinį išvystė ir susistemino fiziokratai — Holbacho amžininkai; bet fiziokratai rėmėsi neišvystytais Prancūzijos ekonominiais santykiais, o Prancūzijoje tuo metu dar nebuvo palaužtas feodalizmas, kurio sąlygomis svarbiausia buvo žemės nuosavybė, todėl jie tiek buvo pavergti feodalinių pažiūrų, kad žemės nuosavybę ir žemės darbą paskelbė ta [gamybine jėga], kuri apsprendžia visą visuomenės santvarką.

Toliau išnaudojimo teoriją vystė Anglijoje Godvinas ir ypač Bentamas, kuris prancūzų paliktą nuošalyje ekonominį turinį vėl ėmė tyrinėti — buržuazijai besiskinant kelią tiek Anglijoje, tiek ir Prancūzijoje. Godvino „Politinis teisingumas" buvo parašytas teroro laikotarpiu, o pagrindiniai Bentamo veikalai — prancūzų revoliucijos metu ir po jos, vystant Anglijoje stambiąją pramonę. Pagaliau naudingumo teoriją su politine ekonomija pilnutinai sujungė Milis.

Politinė ekonomija, kurią anksčiau gvildeno arba finansininkai, bankininkai ir pirkliai, taigi apskritai žmonės, turėję tiesioginį reikalą su ekonominiais santykiais, arba visapusiškai išsilavinę žmonės, kaip Hobsas, Lokas, Jumas, kuriems ji turėjo reikšmės kaip viena enciklopedinių žinių sritis,— ši politinė ekonomija tik fiziokratų dėka virto atskiru mokslu ir nuo to laiko buvo nagrinėjama kaip tokia. Kaip atskiras specialus mokslas ji apėmė kitus — politinius, teisinius ir t. t.— santykius tiek, kiek ji laikė esant juos ekonominiais santykiais. Tačiau tokį visų santykių pajungimą sau ji laikė tik viena šių pastarųjų puse, todėl visur kitur ji paliko jiems tam tikrą savarankišką reikšmę ir už politinės ekonomijos ribų. Pilnutinį visų esamų santykių pajungimą naudingumo santykiui, besąlygišką šio naudingumo santykio pavertimą vieninteliu visų kitų santykių turiniu pirmą kartą randame Bentamo raštuose, kur po prancūzų revoliucijos ir, esant išvystytai stambiajai pramonei, buržuazija pasireiškia jau nebe kaip atskira klasė, o kaip klasė, kurios egzistavimo sąlygos yra visos visuomenės egzistavimo sąlygos.

Kai buvo išsemtos sentimentalios ir moralinės parafrazės, kurios sudarė prancūzams visą naudingumo teorijos turinį, tereikėjo, toliau vystant šią teoriją, tik atsakyti į klausimą, kokiu būdu galima naudoti, išnaudoti individus ir santykius. Betgi atsakymą į šį klausimą jau buvo davusi politinė ekonomija, vadinasi, vienintelis galimas žingsnis pirmyn buvo įjungti į šią teoriją ekonominį turinį. Šį žingsnį žengė Bentamas. Tačiau politinėje ekonomijoje jau buvo išreikšta mintis, kad svarbiausius išnaudojimo santykius apsprendžia, nepriklausomai nuo atskirų asmenų valios, gamyba kaip visuma ir kad atskiri individai jau randa juos egzistuojant. Todėl spekuliatyviniams naudingumo teorijos apmąstymams neliko jokio kito objekto, išskyrus atskirų asmenų poziciją šių svarbiausių santykių atžvilgiu, išskyrus tai, kad atskiri individai privačiai išnaudoja esamąjį pasaulį. Apie tai Bentamas ir jo mokykla prapliupo ilgais moraliniais samprotavimais. Dėl to visa esamojo pasaulio kritika, pareikšta naudingumo teorijos, taip pat įgavo ribotą pobūdį. Buržuazinių sąlygų ribojama, ji pajėgė kritikuoti tik tuos santykius, kurie buvo likę iš

kurios nors ankstesnės epochos ir trukdė buržuazijai vystytis. Todėl, nors naudingumo teorija ir nustato visų esamųjų santykių sąryšį su ekonominiais, ji tai daro ribotu būdu.

Naudingumo teorija iš pat pradžių turėjo visuotinio naudingumo teorijos pobūdį, tačiau šiuo atžvilgiu ji pasidarė turininga tik tuomet, kai buvo pradėta nagrinėti ekonominius santykius, ypač darbo pasidalijimą ir mainus. Darbo pasidalijimo sąlygomis privatinė atskiro asmens veikla tampa naudinga visiems; Bentamo bendras naudingumas suvedamas į tą patį bendrą naudingumą, kuris apskritai pasireiškia konkurencijoje. Kadangi buvo įjungti ekonominiai žemės rentos, pelno ir darbo užmokesčio santykiai, buvo pradėta nagrinėti ir tam tikrus atskirų klasių vykdomo išnaudojimo santykius, nes išnaudojimo būdas priklauso nuo išnaudojančiojo gyvenimo būklės. Ligi šios vietos naudingumo teorija galėjo remtis tam tikrais visuomeniniais faktais, o tolesni jos samprotavimai apie išnaudojimo būdą yra tuščias moralizavimas.

Ekonominis turinys palaipsniui pavertė naudingumo teoriją paprasta esamybės apologija, įrodinėjimu, kad esamomis sąlygomis dabartiniai žmonių savitarpio santykiai neva yra palankesni ir labiausiai visiems naudingi. Tokio pobūdžio ši teorija yra visų naujųjų ekonomistų raštuose.

Naudingumo teorija turėjo bent tą pranašumą, kad ji padarė užuominą apie visų esamų santykių sąryšį su ekonominiais visuomenės pagrindais, o Sančos samprotavimuose ji neteko bet kurio teigiamo turinio; atitraukta nuo visų tikrųjų santykių, ji tėra tuščia atskiro biurgerio iliuzija apie asmeninį jo „sumanumą", kurio padedamas jis mano išnaudoti pasaulį. Beje, Sanča tik labai nedaugelyje vietų nagrinėja naudingumo teoriją net šiuo skystu pavidalu; beveik visa „Knyga", kaip esame matę, yra užpildyta su savimi sutariančio egoizmo, t. y. iliuzijos apie šią smulkiojo buržua iliuziją. Bet netgi ir šias nedaugelį vietų Sanča galiausiai paverčia, kaip dar pamatysime, tuščiomis frazėmis.

D. Religija

„Šiame bendrume" (būtent su kitais žmonėmis) „Aš *įžiūriu* ne ką kita, kaip Savo jėgos padidėjimą, ir Aš išlaikau ją tik tol, kol ji yra Mano padidėjusi jėga" (p. 416).

„Aš *nebesižeminu* prieš jokią jėgą ir *sužinau,* kad visos jėgos tėra Mano jėga ir kad Aš tuojau turiu jas pajungti Sau, jeigu jos grasina tapti jėga prieš Mane arba ant Manęs; kiekviena jų *tegali* būti tik viena *Mano priemonių,* kurios Man reikalingos, kad Aš galėčiau prasiskinti kelią".

Aš *„įžiūriu"*, aš *„sužinau"*, aš *„turiu* pajungti", jėga *„tegali* būti tik viena Mano priemonių". Jau nagrinėdami „Sąjungą", matėme, ką turi reikšti šie moraliniai reikalavimai ir kiek jie atitinka tikrovę. Su šia iliuzija apie jo jėgą yra glaudžiai susijusi ir kita iliuzija — kad „Sąjungoje" yra panaikinama „substancija" (žiūrėk „Humaniškąjį liberalizmą") ir kad „Sąjungos" narių santykiai niekuomet neįgauna atskirų individų atžvilgiu tvirtos formos.

„Sąjunga, susivienijimas, šis amžinai tekantis visų elementų susivienijimas... Suprantama, ir iš sąjungos gali atsirasti visuomenė, bet tik taip, kaip iš minties atsiranda įkyri idėja... Jei kokia nors sąjunga susikristalizuoja į visuomenę, ji nustoja buvusi susivienijimu, nes susivienijimas yra nesiliaujantis vienijimasis; sąjunga tuomet tampa suvienytumu, sąjungos arba susivienijimo lavonu — visuomene... Sąjunga neturi nei natūralinių, nei dvasinių saitų" (p. 294, 408, 416).

Kai dėl „natūralinių saitų", tai, nepaisant Sančos „vidinio priešinimosi", jie egzistuoja „Sąjungoje" kaip lažinis valstiečių ūkis, darbo organizacija ir t. t., o „dvasiniai saitai" joje egzistuoja kaip Sančos filosofija. Kitais klausimais mums pakanka nurodyti tai, ką mes ne kartą netgi skirsnyje „Sąjunga" jau esame kalbėję, kaip dėl darbo pasidalijimo santykiai individų atžvilgiu tampa savarankiški.

„Žodžiu, visuomenė yra *šventa*, Sąjunga yra Tau *nuosava:* visuomenė naudoja Tave, Tu naudoji Sąjungą" ir t. t. (p. 418).

E. Mokymo apie Sąjungą papildymai

Lig šiol mes neturėjome jokios kitos galimybės sueiti į „Sąjungą", išskyrus maištą, o dabar iš „Komentaro" sužinome, kad „Egoistų sąjunga" jau gyvuoja „šimtais tūkstančių" egzempliorių kaip viena esamos civilinės visuomenės pusių ir yra mums prieinama be jokio maišto ir be jokio „Štirnerio". Po to Sanča mums parodo

„tokias sąjungas gyvenime. Faustas yra tokioje sąjungoje, kai jis sušunka: Čia aš esu *žmogus*" (!), „čia aš galiu juo būti,-- Getė tai yra parašęs net juodu ant balto" („tačiau humanusu vadinasi šventasis, žr. Getę"[133], plg. „Knygą")... „Jei Hesas atidžiai įsižiūrėtų į tikrąjį gyvenimą, jis išvystų šimtus tūkstančių tokių — iš dalies greit praeinančių, iš dalies ilgai trunkančių — egoistinių sąjungų".

Po to Sanča sušaukia „vaikus" žaisti Heso palangėje, priverčia „keletą gerų pažįstamų" nuvesti Hesą į smuklę ir susijungti su savo „mylimąja".

„Aišku, Hesas nepastebės, kokie yra turiningi šie trivialūs pavyzdžiai ir kokie jie skirtingi nuo šventų visuomenių, net nuo broliškos, žmoniškos šventųjų socialistų visuomenės" (Sanča contra* Hesą, Vigandas, p. 193, 194).

Visai taip pat jau „Knygos" 305 puslapyje „susivienijimas dėl materialinių tikslų ir interesų" maloningai laikomas savanoriška egoistų sąjunga.

Taigi čia „Sąjunga" yra, iš vienos pusės, buržuazinės asociacijos ir akcinės bendrovės, o iš antros — visokie pramoginiai biurgerių būreliai, piknikai ir t. t. Kad pirmosios ištisai priklauso *dabartinei epochai* — yra žinoma, ir kad pastarieji ne mažiau — taip pat yra žinoma. Tegu Sanča panagrinėja kokios nors ankstesnės epochos, pavyzdžiui, feodalizmo laikotarpio, „sąjungas" arba kitų tautų, pavyzdžiui, italų, anglų ir t. t., „sąjungas" ir net vaikų „sąjungas", kad būtų galima suprasti, kuo jos skiriasi. Šiuo naujuoju „Sąjungos" aiškinimu jis tik patvirtina savo sustingusį konservatizmą. Sanča, apėmęs savo neva nauja institucija visą buržuazinę visuomenę, kuri buvo brangi jo širdžiai, dabar tesistengia savo papildymuose

* — prieš. *Red.*

mus užtikrinti, kad jo „Sąjungoje" bus ir linksminamasi, ir dargi linksminamasi labiausiai įprastiniu būdu. Žinoma, mūsų prasčiokas negalvoja, kokie nepriklausomai nuo jo egzistuojantys santykiai leidžia — arba neleidžia — jam „palydėti keletą gerų pažįstamų į smuklę".

Čia Štirnerio iš Berlyno gandų pagauta ir savo maniera perdirbta idėja paversti visą visuomenę savanoriškomis grupėmis priklauso Furjė. Tačiau Furjės raštuose ši idėja numato visišką visuomenės pertvarkymą ir yra pagrįsta esamų „sąjungų", kuriomis taip žavisi Sanča, ir viso jų nuobodulio kritika. Furjė vaizduoja šio meto pramogavimo mėginimus, parodydamas jų sąryšį su esamais gamybos ir bendravimo santykiais, ir polemizuoja prieš juos; o Sanča nė nemano jų kritikuoti, jis nori juos ištisai perkelti į savo naują, laimę teikiančią „savitarpio susitarimo" santvarką, tuo dar kartą įrodydamas, kaip labai jis yra pavergtas esamos buržuazinės visuomenės.

Pabaigoje Sanča pasako dar tokią oratio pro domo*, t. y. „Sąjungai" apginti.

„Argi sąjunga, kurioje daugumas savo natūraliausių ir akivaizdžiausių interesų atžvilgiu leidžiasi apgaudinėjamas, yra egoistų sąjunga? Argi egoistai yra susivieniję ten, kur vienas yra kito vergas arba baudžiauninkas?.. Visuomenes, kuriose vienų poreikiai yra tenkinami kitų nenaudai, kuriose, pavyzdžiui, vieni gali tenkinti poilsio poreikį dėl to, kad kiti turi dirbti iki išsekimo... šias savo „egoistines sąjungas"... Hesas... sutapatina su *Štirnerio* Egoistų sąjunga" (p. 192, 193).

Vadinasi, Sanča dievobaimingai pageidauja, kad jo savitarpio išnaudojimu pagrįstoje „Sąjungoje" visi jos nariai būtų vienodai galingi, landūs ir t. t. ir t. t., kad kiekvienas išnaudotų kitus lygiai tiek pat, kiek jis yra kitų išnaudojamas, ir kad nė vienas nebūtų „apgautas" savo „natūraliausių ir akivaizdžiausių interesų" atžvilgiu ir negalėtų „tenkinti savo poreikių kitų nenaudai". Čia mes matome, kad Sanča pripažįsta „natūralius ir akivaizdžius" visų „interesus" ir „poreikius", t. y. *lygius* interesus ir poreikius. Toliau, prisiminkime, kad pagal „Knygos" 456 puslapį „plėšimas" yra „moralinė cechų dvasios įskiepyta idėja", o „išmintingai išauklėtam" žmogui jis lieka „įkyri idėja, nuo kurios neapsaugos jokia minties laisvė". Sanča „gauna savo mintis iš aukščiau ir laikosi jų" (ten pat). Ši lygi visų jėga, sutinkamai su jo reikalavimu, yra ta, kad kiekvienas turi tapti *„visagalis"*, t. y. visi turi tapti *bejėgiais* vienas kito atžvilgiu,— visai nuoseklus postulatas, sutampantis su idiliniu smulkiojo biurgerio siekimu vertelgiško pasaulio, kuriame kiekvienas suranda sau naudos. O gal mūsų šventasis staiga nei iš šio, nei iš to pradeda manyti esant visuomenę, kurioje kiekvienas gali nekliudomai tenkinti savo poreikius, nedarydamas to „kitų nenaudai", ir tokiu atveju išnaudojimo teorija vėl tampa beprasmiška individų tikrųjų savitarpio santykių parafraze.

„Prarijęs" ir suvalgęs savo „Sąjungoje" kitus, tuo būdu paversdamas bendravimą su pasauliu į bendravimą su savimi, Sanča pereina nuo šio netiesioginio pasitenkinimo prie tiesioginio pasitenkinimo, valgydamas patį save.

* — pažodžiui: kalbą savo namams apginti; perkeltine prasme: kalbą savo reikalui apginti. *Red.*

C. Mano pasitenkinimas

Filosofija, skelbianti pomėgį, yra Europoje tokia pat sena, kaip ir kireniečių mokykla. Kaip senovėje šios filosofijos pradininkai buvo *graikai*, taip naujaisiais laikais — *prancūzai*, ir dėl tų pačių priežasčių, nes jų temperamentas ir jų visuomenė daugiausia juos skatino siekti pomėgių. Pomėgio filosofija visuomet buvo tik sąmojinga tam tikrų, turėjusių pomėgio privilegiją visuomenės sluoksnių frazeologija. Jau nekalbant apie tai, kad jų pomėgio būdas ir turinys visada buvo visos likusios visuomenės santvarkos sąlygoti ir turėjo visus jos prieštaravimus,— pomėgio filosofija tapdavo tuščia *fraze*, vos tik ji imdavo pretenduoti į visuotinę reikšmę ir skelbdavosi visos visuomenės pasaulėžiūra. Tokiais atvejais ji nusmukdavo ligi pamokomojo moralizavimo, ligi sofistinio esamosios visuomenės pagražinimo arba virsdavo savo priešybe, priverstinį asketizmą skelbdama pomėgiu.

Naujaisiais laikais pomėgio filosofija atsirado, žlungant feodalizmui ir feodalinei kaimo bajorijai virstant malonumų ieškančia ir išlaidžia absoliutinės monarchijos laikų rūmų diduomene. Šioje diduomenėje pomėgio filosofija dar tebeturi betarpiškos naivios pasaulėžiūros formą,— toji pasaulėžiūra buvo išreikšta memuaruose, eilėraščiuose, romanuose ir t. t. Tikra filosofija ji tampa tik kai kurių revoliucinės buržuazijos rašytojų raštuose; tie rašytojai, iš vienos pusės, savo išsilavinimu ir gyvenimo būdu buvo susiję su rūmų sluoksniais, o iš antros — pritarė bendresniam buržuazijos galvojimo būdui, kylančiam iš bendresnių šios klasės gyvenimo sąlygų. Todėl ji buvo pripažinta abiejų klasių, nors visai skirtingais požiūriais. Jeigu bajorija šią frazeologiją taiko vien aukštesniam luomui ir šio luomo gyvenimo sąlygoms, tai buržuazija ją apibendrina ir taiko kiekvienam individui be skirtumo; tuo būdu buržuazija abstrahuoja pomėgio teoriją nuo šių individų gyvenimo sąlygų, paversdama ją lėkšta ir veidmainiška moraline doktrina. Kai vėliau vystymasis nuvertė bajoriją ir buržuazija suėjo į konfliktą su savo priešybe, proletariatu, bajorija pasidavė šventeiviškoms religinėms, o buržuazija — iškilmingoms moralinėms ir griežtoms teorijoms arba paskendo minėtame veidmainiškume, nors bajorija praktiškai jokiu būdu neatsisakė nuo pomėgių, o buržuazijai pomėgis įgavo net oficialią ekonominę formą — *prabangos* formą*.

---

* Toliau rankraštyje išbraukta: „Viduramžiais pomėgiai buvo visiškai klasifikuoti; kiekvienas luomas turėjo savo specialius pomėgius ir savo specialų būdą mėgautis. Bajorija buvo luomas, turėjęs privilegiją — gyventi vien malonumui, o buržuazijai darbas ir pomėgis jau buvo atitrūkę, ir pomėgis buvo pajungtas darbui. Baudžiauninkai — klasė, skirta tiktai darbui,— teturėjo labai nedaug ir ribotų pomėgių, kurie jiems tekdavo veikiau atsitiktinai, priklausė nuo jų ponų užgaidų bei nuo kitų atsitiktinių aplinkybių, ir vargu ar reikia į juos atsižvelgti.— Viešpataujant buržuazijai, pomėgiai savo formą gavo iš visuomenės klasių. Buržuazijos pomėgius apsprendė medžiaga, šios klasės pagaminta įvairiose jos vystymosi pakopose, ir — tiek individai, tiek ir didėjantis pomėgių pajungimas piniginiam pasipelnymui — suteikė jiems tą nuobodų pobūdį, kurį jie tebeturi ir dabar. Proletariato pomėgiai — iš vienos pusės, dėl ilgos darbo dienos, kuri pomėgio poreikį padarė nepaprastai opų, o iš antros pusės, dėl proletarams prieinamų pomėgių

Kiekvienos epochos individų pomėgių sąryšis su klasių santykiais ir juos iškeliančiomis gamybos ir bendravimo sąlygomis, kuriomis šie individai gyvena, ribotumas ankstesnių pomėgio formų, esančių už tikrojo individų gyvenimo turinio ir jam prieštaraujančių, bet kurios pomėgio filosofijos sąryšis su jos randamomis tikrovėje pomėgio formomis ir veidmainiškumas tokios filosofijos, kuri kreipiasi į visus be skirtumo individus,— visa tai, žinoma, galėjo būti atskleista tik tuomet, kai buvo galima kritikuoti esamosios santvarkos gamybos ir bendravimo sąlygas, t. y. kai priešingumas tarp buržuazijos ir proletariato iškėlė komunistines ir socialistines pažiūras. Tuo buvo padarytas mirties nuosprendis bet kuriai moralei — vis tiek, asketizmo ar pomėgio moralei.

Mūsų lėkštas, moralizuojantis Sanča, aišku, mano, kaip matyti iš visos jo „Knygos", kad reikalo esmė tėra nauja moralė, nauja, kaip jam atrodo, pasaulėžiūra, kai kurių „įkyrių idėjų" „išmetimas iš savo galvos", ir po to visi bus patenkinti savo gyvenimu, galės gėrėtis juo. Todėl skyrius apie pasitenkinimą galėtų geriausiu atveju pateikti nauju pavadinimu tas pačias frazes ir sentencijas, kurias jis jau taip dažnai yra mums skelbęs savo „pasitenkinimui". Šiame skyriuje originalu tėra tai, kad jis *perkelia į dangų* ir filosofiškai suvokietina kiekvieną pomėgį, pavadindamas jį *„pasitenkinimu"*. XVIII amžiaus prancūzų pomėgio filosofija bent vaizdavo sąmojinga forma linksmą ir lengvabūdišką tuometinės visuomenės gyvenimo būdą, tuo tarpu visas Sančos frivoliškumas apsiriboja posakiais „rijimas", „švaistymas", tokiais vaizdiniais, kaip „šviesa" (matyt, kalbama apie žvakę), ir atsiminimais iš gamtos mokslo srities, kurie užbaigiami arba tokia beletristine nesąmone, kaip augalas „siurbia eterio orą", „paukščiai giesmininkai ryja vabalus", arba, pavyzdžiui, tokiu absurdu, kad žvakė sudegina pačią save. Užtat čia mes vėl gėrimės nepaprastai iškilmingais ir rimtais pasisakymais prieš „Šventybę", apie kurią mes sužinome, kad ji „pašaukimo — paskirties — uždavinio" pavidalu, kaip „idealas", lig šiol apkartindavo žmonėms jų pasitenkinimą. Nesigilindami į daugiau ar mažiau nešvarias formas, kuriomis „Pats" gali būti „pasitenkinime" ne vien tuščia frazė, mes vis dėlto turime dar kartą trumpai išdėstyti skaitytojui Sančos machinacijas prieš Šventybę, atsižvelgdami į nežymias šio skyriaus moduliacijas.

„Pašaukimas, paskirtis, uždavinys, idealas" yra, pakartosime čia trumpai, arba

1) pažiūra į revoliucinius uždavinius, kuriuos kokiai nors engiamai klasei diktuoja materialinės sąlygos; arba

---

kokybinio ir kiekybinio ribotumo,— įgavo savo dabartinę grubią formą.— Visų ligšiolinių luomų ir klasių pomėgiai apskritai turėjo būti arba vaikiški, varginami, arba grubūs, nes jie visuomet buvo atskirti nuo visos individų gyvybinės veiklos, nuo tikrojo jų gyvenimo turinio ir daugiau ar mažiau pasireiškė tuo, kad tuščiai veiklai buvo suteikiamas tariamas turinys. Žinoma, tų ligšiolinių pomėgių kritika galėjo prasidėti tik tuomet, kai priešingumas tarp buržuazijos ir proletariato tiek išsivystė, jog pasidarė galima ir esamojo gamybos bei bendravimo būdo kritika". *Red.*

2) paprasta idealistinė parafrazė arba atitinkama sąmoninga išraiška tų individų veiklos būdų, kurie dėl darbo pasidalijimo yra tapę įvairiomis savarankiškomis profesijomis; arba

3) sąmoninga išraiška, kurią įgauna kiekvienu konkrečiu atveju individų, klasių, nacijų reikalas ginti savo padėtį kokia nors visai apibrėžta veikla; arba

4) idealiai išreikštos įstatymuose, moralėje ir t. t. viešpataujančiosios klasės egzistavimo sąlygos (ankstesnio gamybos vystymosi sąlygotos), kurias šios klasės ideologai daugiau ar mažiau sąmoningai teorijoje paverčia kažkuo savaimingu ir kurios gali atrodyti atskirų šios klasės individų sąmonėje kaip pašaukimas ir t. t.; engiamos klasės individams viešpataujančioji klasė iškelia jas kaip gyvenimo normą, iš dalies kaip savo viešpatavimo pagražinimą arba įsisąmoninimą, iš dalies kaip moralinę šio viešpatavimo priemonę. Čia, kaip ir apskritai dėl ideologų, reikia pastebėti, kad jie būtinai apverčia dalyką aukštyn kojomis ir laiko savo ideologiją kūrybine jėga ir visų visuomeninių santykių tikslu, o tikrovėje ji tėra jų išraiška ir simptomas.

Apie mūsiškį Sančą mes žinome, kad jis be galo tvirtai tiki šių ideologų iliuzijomis. Kadangi žmonės priklausomai nuo įvairių savo gyvenimo sąlygų susidaro apie save, t. y. apie žmogų, įvairias pažiūras, tai Sanča mano, kad įvairios pažiūros yra sukūrusios įvairias gyvenimo sąlygas ir tuo būdu didmeniniai šių pažiūrų fabrikantai, t. y. ideologai, užvaldė pasaulį. Plg. p. 433.

„Mąstantieji viešpatauja pasaulyje", „mintis viešpatauja pasauliui"; „kunigai arba mokytojai" „įsikala į galvą visokius niekus", „jie susikuria žmogaus idealą", prie kurio turi prisiderinti kiti žmonės (p. 422).

Sanča netgi visai tiksliai žino tą loginę išvadą, pagal kurią žmonės turėjo paklusti mokytojų kuriozams ir dėl savo kvailumo patys ėmė jų klausyti:

„Kadangi Man" (mokytojui) „tai *įsivaizduojama,* tatai yra *galima* žmonėms; kadangi tatai yra galima žmonėms, vadinasi, jie tokie ir *turėjo* būti, vadinasi, tai buvo jų *pašaukimas;* ir pagaliau į žmones reikia žiūrėti tik šio *pašaukimo* požiūriu, tik kaip į *pašauktus.* O tolesnė išvada? Ne atskiras asmuo yra žmogus, o *mintis, idealas* yra Žmogus — Giminė — Žmonija" (p. 441).

Visos kolizijos su savimi arba su kitais, į kurias žmonės patenka dėl tikrųjų savo gyvenimo sąlygų, mūsiškiam mokytojui Sančai atrodo kaip kolizijos tarp žmonių ir pažiūrų į „Žmogaus" gyvenimą, kurias jie arba patys įsikalė į galvą, arba leidosi, kad mokytojai įkaltų jas į jų galvą. Jeigu jie išmestų iš galvos šias pažiūras, „kaip laimingai" galėtų „gyventi šie vargšai", kokių „laimėjimų" jie galėtų pasiekti, o dabar jie turi „šokti pagal mokytojų ir lokių vedžiotojų dūdelę"! (p. 435). (Pats menkiausias šių „lokių vedžiotojų" yra mūsiškis Sanča, nes jis vedžioja už nosies tik *patį save.)* Jei, pavyzdžiui, žmonės beveik visuomet ir beveik visur — ir Kinijoje, ir Prancūzijoje — neįsikaltų sau į galvą, kad jie kenčia dėl gyventojų pertekliaus, tai kokį pragyvenimo priemonių perteklių šie „vargšai" tuojau pasijustų turį.

Prisidengdamas samprotavimu apie galimybę ir tikrovę, Sanča čia vėl mėgina dėstyti savo senąją istoriją apie Šventybės viešpatavimą pasaulyje. Jam yra galima visa tai, ką koks nors mokytojas gali įsikalti į galvą apie mane,— ir, žinoma, Sančai nesunku įrodyti, kad ši galimybė neturi kitos tikrovės, kaip tik jo galvoje.— Iškilmingas Sančos teigimas, kad „už žodžio *galimas* slypėjo kupinas pasekmių tūkstantmečių nesusipratimas" (p. 441), pakankamai įrodo, kad jis negali paslėpti už žodžių tų pasekmių, kurios išplaukia iš jo tokio gilaus tūkstantmečių nesupratimo.

Tačiau šis samprotavimas apie „galimybės ir tikrovės sutapimą" (p. 439), apie tai, kas žmonės gali būti ir kas jie yra, samprotavimas, kuris taip puikiai derinasi su jo ankstesniais atkakliais raginimais padaryti visa, ką žmogus gali padaryti, ir t. t., priveda jį prie tam tikrų nukrypimų materialistinės *aplinkybių teorijos* klausimu. Šią teoriją mes tuojau smulkiau aptarsime. Tačiau prieš tai pateiksime dar vieną jo ideologinio iškraipymo pavyzdį. 428 puslapyje jis sutapatina klausimą: „kaip galima užsitikrinti gyvenimą", su klausimu: „kaip sukurti savyje tikrąjį Aš" (arba taip pat „gyvenimą"). Pagal tą patį puslapį kartu su jo naująja moralės filosofija išnyksta „baimė dėl gyvenimo" ir prasideda „lėbavimas". Kokia stebuklinga yra šios jo neva naujos moralės filosofijos jėga,— mūsiškis Saliamonas dar „iškalbingiau" pasako tokia sentencija:

„Laikyk Save galingesniu, negu pripažįsta Tave kiti, ir Tu būsi galingesnis; daugiau Save vertink, ir Tu turėsi daugiau" (p. 483).

Žiūrėk anksčiau, skirsnyje „Sąjunga", Sančos būdą įsigyti nuosavybę.

Dabar pereisime prie jo *aplinkybių teorijos.*

„Žmogus neturi pašaukimo, bet jis turi jėgų, *kurios* ir pasireiškia ten, kur jos yra,— nes juk jų būtis ir tėra jų pasireiškimas,— ir kurios, kaip ir pats gyvenimas, negali būti neveiklios... Kiekvienas kiekvieną akimirką naudoja tiek jėgų, kiek jų turi" („realizuokite Savo vertę, sekite drąsiaisiais, tegu kiekvienas Jūsų bus visagalis Aš" ir t. t.,— sakė anksčiau Sanča)... „Aišku, jėgas galima sustiprinti ir padidinti, ypač priešo atrėmimu arba draugiška parama, tačiau ten, kur nematyti jų naudojant, galima būti tikram, kad jų nėra. Galima iš akmens įskelti ugnį, tačiau be smūgio ugnies nebus; visai taip pat ir žmogus yra reikalingas *impulso.* Todėl liepimas naudoti savo jėgas būtų nereikalingas ir beprasmiškas, nes jėgos visuomet savaime yra veiklios... Jėga — tai tik paprastesnis jėgos pasireiškimo pavadinimas" (p. 436, 437).

„Su savimi sutariantis egoizmas", kuris savo nuožiūra paleidžia veikti arba palieka neveikiančias savo jėgas arba sugebėjimus ir taiko jų atžvilgiu jus utendi et abutendi*, čia staiga ir netikėtai lekia kūliavirsčia. Pasirodo, kad jėgos, jei tik jos yra, veikia savarankiškai, nesirūpindamos Sančos „nuožiūra"; jos veikia taip, kaip cheminės arba mechaninės jėgos, nepriklausomai nuo turinčio jas individo. Toliau mes sužinome, kad nėra jokios jėgos, jei nesama jos pasireiškimo; čia pat padaroma pataisa: jėga, kad ji galėtų reikš-

* — naudojimo ir disponavimo teisę, t. y. teisę naudotis ir disponuoti daiktu savo nuožiūra. *Red.*

tis, yra reikalinga *impulso*. Bet kaip Sanča spręs, ko būtent trūksta tada, kai jėga nepasireiškia: *impulso* ar pačios *jėgos*,— to mes nesužinome. Užtat mūsų vienintelis gamtininkas mus moko, kad „galima iš akmens įskelti ugnį",— pavyzdys, už kurį labiau nevykusio, kaip ir įprasta Sančai, negalima nė sugalvoti. Sanča, kaip naivus kaimo mokytojas, mano, kad jeigu jis įskelia ugnį, tai pastaroji gaunama iš akmens, kuriame ji lig tol slypėjo. Tačiau kiekvienas ketvirtokas sugebės jam paaiškinti, kad tokiu visose civilizuotose šalyse jau seniai pamirštu būdu — trinant plieną ir akmenį — išgaunant ugnį, kaip tik dėl šio trynimosi įkaitusios dalelės atsiskiria nuo plieno, o ne nuo akmens; taigi, kad „ugnis", kuri Sančai yra ne tam tikras, atitinkamoje temperatūroje esantis tam tikrų kūnų santykis su kai kuriais kitais kūnais, ypač su deguonimi, o savarankiškas daiktas, „elementas", įkyri idėja, „Šventybė",— kad ši ugnis yra išgaunama ne iš akmens ir ne iš plieno. Visai taip pat sėkmingai Sanča galėtų pasakyti: iš chloro galima gauti baltintą drobę, bet jei nėra „impulso", būtent *nebaltintos* drobės, tai „nieko negaunama". Šia proga Sančos „pasitenkinimui" mes nurodysime vieną ankstesnį faktą iš „vienintelio" gamtos mokslo srities. Odėje apie nusikaltimą sakoma:

„Ar tenai tik ne *griaustinis* dunda,
Ar *nematai*, kaip *tyli* skliautas,
Jausdamas kažką nelemta?" („Knyga", p. 319).

Griaustinis dunda, o skliautas tyli. Vadinasi, Sanča, be dangaus skliauto, žino kažkokią kitą vietą, kur griaudžia. Toliau, Sanča pastebi dangaus skliauto tylėjimą savo *regėjimo* organu — triukas, kurio daugiau niekas nepakartos. O gal Sanča *girdi* griausmą ir *mato* tylėjimą, abiem reiškiniams vykstant vienu metu.— Mes matėme, kaip Sančai skyriuje „Šmėkla" kalnai reiškė „kilnumo dvasią". Čia tylintis dangaus skliautas reiškia jam nuojautos dvasią.

Beje, neaišku, kodėl čia Sanča taip piktinasi „liepimu naudoti savo jėgas". Juk gali pasirodyti, kad šis liepimas yra nepakankamas „impulsas", tasai „impulsas", kuris, tiesa, negali paveikti akmens, bet kurio veiksmingumą Sanča gali stebėti bet kurio bataliono pratybose. Suprantama, šis „liepimas" yra „impulsas" net jo silpnoms jėgoms; tai išplaukia jau iš to, kad jis yra jam „kliuvinys"*.

Sąmonė taip pat yra jėga, kuri pagal anksčiau išdėstytą mokymą taip pat „visuomet savaime yra veikli". Sutinkamai su tuo Sanča turėtų siekti pakeisti ne sąmonę, o nebent sąmonę veikiantį „impulsą",— bet tuomet visa jo knyga būtų veltui parašyta. Tačiau šiuo atveju jis laiko savo moralinius pamokslus ir „liepimus" visai pakankamu „impulsu".

„Kuo kiekvienas gali tapti, tuo jis ir tampa. Nepalankios *aplinkybės* gali sukliudyti apsigimusiam poetui stovėti epochos aukštumoje ir kurti didžius kūrinius, kuriems būtinai reikalingas didelis pasiruošimas; bet jis rašys eiles nepriklausomai nuo to, ar jis bus bernas, ar jam teks laimė gyventi prie Veimaro valdovo rūmų.

---

* Žodžių žaismas: „Anstoß"— „impulsas", „Stein des Anstoßes"— „kliuvinys". *Red.*

Apsigimęs muzikas gros, vis tiek ar visais instrumentais" (šią fantaziją apie *„visus* instrumentus" jis paėmė iš Prudono. Žiūrėk „Komunizmą"), „ar tik piemens vamzdeliu" (mūsiškis mokytojas čia, aišku, prisimena Vergilijaus ekloges). „Apsigimęs filosofinis protas galės pasireikšti arba kaip universitetinis filosofas, arba kaip kaimo filosofas. Pagaliau *apsigimęs kvailys* visuomet liks bukaprotis. Ir reikia pasakyti, kad apsigimusios ribotos galvos negincijamai sudaro gausiausią žmonių klasę. Na, ir *kodėl gi žmonių giminėje neturi būti* tų pačių skirtumų, kurie randami kiekvienoje gyvulių veislėje?" (p. 434).

Sanča ir šįkart parinko savo pavyzdį, kaip paprastai, labai nevykusį. Priimant visas jo nesąmones apie apsigimusius poetus, muzikus, filosofus, jo pavyzdys įrodo, iš vienos pusės, tik tai, kad apsigimęs ir t. t. *lieka* tas, kas jis *yra* jau iš prigimties,— būtent poetas ir t. t.; o iš antros pusės, kad apsigimęs ir t. t., kadangi vyksta jo *tapsmo* procesas, vystosi, gali „dėl nepalankių aplinkybių" netapti tuo, kuo jis *galėtų tapti.* Tad jo pavyzdys, iš vienos pusės, visiškai nieko neįrodo, iš antros — įrodo atvirkščią dalyką tam, ką reikėjo įrodyti, o iš abiejų pusių kartu, jis įrodo, kad Sanča iš prigimties arba dėl aplinkybių priklauso *„gausiausiai žmonių klasei".* Užtat jis turi kartu su šia klase ir savo „bukumu" tą paguodą, kad jis yra *vienintelis* „bukaprotis".

Sanča čia išgyvena nuotykį su užburtu gėrimu, kurį jam yra sutaisęs Don Kichotas iš rozmarino, vyno, alyvų aliejaus ir druskos; kaip pasakoja Servantesas septynioliktajame perskyrime, Sanča, išgėręs šį mišinį, ištisas dvi valandas, prakaituodamas ir raitydamasis, vėmė jį pro abi savo kūno angas. Materialistinis gėrimas, išgertas mūsų narsiojo ginklanešio savo pasitenkinimui, apvalo jį nuo viso jo egoizmo nepaprasta prasme. Anksčiau mes matėme, kad Sanča, prisiminęs „impulso" būtinumą, staiga neteko viso savo iškilmingumo ir atsisakė nuo visų savo „sugebėjimų", kaip kitados Egipto burtininkai, išvydę Mozės utėles; dabar mes matome du naujus dvasios silpnybės priepuolius: jis taip pat nusilenkia „nepalankių *aplinkybių"* jėgai ir pagaliau net savo pradinę fizinę sandarą pripažįsta kažkuo, kas gali būti suluošinama, visiškai jam neprisidedant. Kas gi dabar belieka mūsų subankrutavusiam egoistui? Jo įgimta fizinė sandara yra ne jo galioje; „aplinkybių" ir „impulso", kurių veikiama ši sandara vystosi, jis negali kontroliuoti; „toks, koks jis yra kiekvieną akimirką, jis yra" ne „savo paties kūrinys", o kūrinys, kurį yra sukūrusi jo įgimtų gabumų ir juos veikiančių aplinkybių sąveika,— viso to Sanča jau nebeginčija. Nelaimingas „kūrėjas"! Nelaimingiausias „kūrinys"!

Tačiau baisiausioji nelaimė ištinka pabaigoje. Sanča, nesitenkindamas tuo, kad jam jau seniai yra atskaičiuota visi tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas*, pats galiausiai suduoda sau dar vieną ir patį svarbiausią smūgį, paskelbdamas save *giminės fanatiku.* Ir dar kokiu fanatiku! Pirma, jis priskiria giminei darbo pasidalijimą, nes padaro ją atsakingą už tai, kad vieni žmonės yra poetai, kiti — muzikai, treti — mokytojai; antra, jis priskiria giminei esamus fizinius ir intelektualinius „gausiausios žmonių

* — trys tūkstančiai ir trys šimtai rykščių per galingus sėdmenis. *Red.*

klasės" trūkumus ir padaro ją atsakingą už tai, kad, viešpataujant buržuazijai, daugumas individų yra panašūs į jį patį. Laikantis jo pažiūrų į apsigimusias ribotas galvas, dabartinį skrupulo paplitimą reiktų aiškinti tuo, kad „giminę" ypatingai žavi tokia padėtis, kai apsigimusios skrupuliozinės konstitucijos sudaro „gausiausią žmonių klasę". Net paprasčiausi materialistai ir medikai išsivadavo nuo tokių naivių pažiūrų gerokai prieš tai, kai su savimi sutariantis egoistas buvo „giminės", „nepalankių aplinkybių" ir „impulso" „pašauktas" debiutuoti vokiečių publikai. Kaip anksčiau Sanča aiškino visą individų ir tuo pačiu jų santykių suluošinimą įkyriomis mokytojų idėjomis, nesidomėdamas, kaip šios idėjos yra atsiradusios, taip dabar jis aiškina šį suluošinimą grynai fiziniu gimimo procesu. Jis visai negalvoja apie tai, kad vaikų sugebėjimas vystytis priklauso nuo tėvų išsivystymo ir kad visas šis suluošinimas, esant dabartiniams visuomeniniams santykiams, yra atsiradęs istoriškai ir vėl gali būti istorinio vystymosi panaikintas. Net natūraliai atsiradę giminės skirtumai, pavyzdžiui, rasiniai skirtumai ir t. t., apie kuriuos Sanča visai nekalba, gali ir turi būti istorinio vystymosi pašalinti. Sanča, kuris šia proga vogčiomis žvilgteri į zoologiją ir čia atranda, kad „apsigimusios ribotos galvos" yra gausiausia klasė ne tik tarp avių ir jaučių, bet ir tarp polipų bei infuzorijų, kurios visai neturi galvų, šis Sanča, tur būt, yra girdėjęs, kad taip pat gyvulių veisles galima taurinti ir veislių kryžminimo būdu kurti visai naujas, tobulesnes rūšis tiek žmonių pomėgiui, tiek ir pačių gyvulių pasitenkinimui. „Kodėl gi" Sančai iš čia nepadarius tam tikros išvados ir žmonių atžvilgiu?

Šia proga mes norime „epizodiškai įterpti" tuos „pakeitimus", kuriuos Sanča padaro giminės atžvilgiu. Mes pamatysime, kad į giminę jis žiūri visai taip pat, kaip į Šventybę: kuo labiau jis prieš ją triukšmauja, tuo labiau jis ja tiki.

Nr. I. Mes jau matėme, kad giminė sukūrė darbo pasidalijimą ir dabartinėmis socialinėmis aplinkybėmis atsiradusį suluošinimą, ir *būtent taip*, kad giminė kartu su jos padarais laikoma kažkuo bet kuriomis aplinkybėmis nekintamu, kažkuo nuo žmonių kontrolės nepriklausomu.

Nr. II.

„Giminė jau yra realizuota įgimtų gabumų dėka; o tai, ką Tu padarai iš šių įgimtų gabumų" (pagal tai, kas buvo anksčiau kalbėta, reikėtų pasakyti: tai, ką iš jų padaro „aplinkybės"), „yra Tavęs realizavimas. Tavo ranka yra visiškai realizuota giminės prasme, kitaip ji būtų ne ranka, o, sakykime, letena. . . Tu darai iš jos tai, ką nori ir ką gali iš jos padaryti" (Vigandas, p. 184, 185).

Čia Sanča kita forma pakartoja tai, kas jau buvo pasakyta Nr. I.

Taigi iš anksčiau pasakyto mes matome, kad giminė, nepriklausomai nuo individų kontrolės ir jų istorinės vystymosi pakopos, apsprendžia visus įgimtus fizinius ir dvasinius gabumus, betarpišką individų būtį ir užuomazgoje darbo pasidalijimą.

Nr. III. Giminė lieka kaip „impulsas", kuris tėra bendra išraiška „aplinkybių", apsprendžiančių irgi giminės sukurto pirmutinio indi-

vido vystymąsi. Čia giminė Sančai yra kaip tik ta paslaptinga jėga, kurią visi kiti buržua vadina daiktų prigimtimi ir kuriai jie priskiria visus santykius, kurie nuo jų, kaip buržua, nepriklauso ir kurių savitarpio sąryšio jie dėl to nesupranta.

Nr. IV. Giminė kaip tai, kas „galima žmogui" ir kas yra „žmogaus poreikis", sudaro „Štirnerio sąjungoje" darbo organizacijos pagrindą; tai, kas galima visiems, ir bendras visų poreikis čia taip pat laikomi giminės produktu.

Nr. V. Mes esame girdėję, kokią reikšmę turi „Sąjungoje" susitarimas.

P. 462: „Jeigu tenka susitarti ir užmegzti žodinį bendravimą, tai Aš, aišku, galiu pasinaudoti tik *žmogiškomis* priemonėmis, kurios yra Mano žinioje, kadangi Aš kartu esu žmogus" (t. y. giminės egzempliorius).

Taigi *kalba* čia laikoma giminės produktu. Tačiau už tai, kad Sanča kalba vokiškai, o ne prancūziškai, jis turi būti dėkingas visai ne giminei, o aplinkybėms. Beje, kiekvienoje šiuolaikinėje išsivysčiusioje kalboje pirmykštė natūraliai atsiradusi kalba iškilo į nacionalinę kalbą iš dalies dėl istorinio kalbos vystymosi iš gatavos medžiagos, kaip romanų ir germanų kalbos, iš dalies dėl nacijų susikryžiavimo ir susimaišymo, kaip anglų kalba, iš dalies dėl ekonominės ir politinės koncentracijos sąlygojamo tarmių koncentravimosi vienoje nacijoje. Savaime suprantama, ateis metas, kai individai ims pilnutinai kontroliuoti ir šį giminės produktą. O „Sąjungoje" bus kalbama kalba kaip tokia, šventa kalba, Šventybės kalba — hebrajiškai, ir kaip tik aramėjų tarme, kuria kalbėjo „įsikūnijusi esmė"— Kristus. Tai „atėjo" mums čia į galvą „priešingai" Sančos „lūkesčiui" ir atėjo „vien todėl, kad, Mums atrodo, tai galėtų padėti išaiškinti visa kita".

Nr. VI. 277 ir 278 puslapiuose mes sužinome, kad „giminė atsiskleidžia tautose, miestuose, luomuose, visokiose korporacijose", pagaliau „šeimoje", ir todėl natūralu, kad ji lig šiol „darė istoriją". Taigi čia visa ligšiolinė istorija ligi pat nelaimingos Vienintelio istorijos tampa „giminės" produktu,— ir būtent tuo pakankamu pagrindu, kad ši istorija kartais buvo įspraudžiama į *žmonijos,* t. y. giminės istorijos pavadinimą.

Nr. VII. Nurodytais teiginiais Sanča priskyrė *giminei* daugiau, negu bet kuris mirtingasis iki jo, ir dabar jis tai reziumuoja tokiu teiginiu:

„Giminė yra *Niekas*... giminė tėra kažkas *mąstoma*" (dvasia, šmėkla ir t. t.) (p. 239).

Pagaliau išeina, kad šis Sančos *„Niekas"*, tapatingas *„mąstomam"*, visai nieko nereiškia, nes juk pats Sanča yra „kūrybinis Niekas", o giminė, kaip matėme, kuria labai daug,— vadinasi, ji gali ramiausiai likti „Niekas". Apie tai Sanča pasakoja 456 puslapyje:

„*Būtis* nieko nepateisina; tai, kas mąstoma, *yra* visai tas pat, kaip ir tai, kas nemąstoma".

Pradedant 448 puslapiu, Sanča nuveja ilgiausią trisdešimties puslapių pynę, norėdamas įskelti „ugnį" iš su savimi sutariančio egoisto mąstymo ir jo kritikos. Mes jau esame patyrę pernelyg daug jo mąstymo ir jo kritikos pasireiškimų, tad nėra reikalo „gundyti"* skaitytoją elgetišku Sančos srėbalu. Pakaks vieno šaukšto šio srėbalo.

„Ar Jūs manote, kad mintys it paukščiai laisvai skrajoja aplink, todėl kiekvienas gali kurią nors jų pasigauti ir paskiau priešpastatyti ją Man kaip savo neliečiamą nuosavybę? Visa, kas skrajoja aplink, yra Mano" (p. 457).

Čia Sanča pažeidžia mintinių slankų medžioklės taisykles. Mes matėme, kiek jis yra prigaudęs aplink skrajojančių minčių. Jis manė galėsiąs jas pagauti, užberdamas joms ant uodegos Šventybės druskos. Šį milžinišką prieštaravimą tarp jo tikrosios nuosavybės minties sferoje ir jo iliuzijos apie tai galima nurodyti kaip klasikinį ir vaizdingą visos jo nuosavybės nepaprasta prasme pavyzdį. Būtent šis kontrastas ir sudaro jo *pasitenkinimą*.

6. Saliamono Giesmių giesmė, arba Vienintelis

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegaçoẽs grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram,

— — — — — — — — —

Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreïdes minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonorosa,
E naõ de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda**,

įkvėpkite man, o Šprė nimfos, giesmę, vertą didvyrių, kovojančių jūsų krante prieš Substanciją ir Žmogų, giesmę, kuri paskils visame pasaulyje ir bus giedama visose šalyse,— nes kalbama apie žmogų, kuris nuveikė

---

* Žodžių žaismas: „Anstoß" reiškia „impulsą" ir „pagundą". *Red.*

** — Užtenka šlovint gudrų Odisėją,
Jo keliones platybėj okeano;
Užtenka girti kantrųjį Enėją
Ir liaupsint Aleksandrą ir Trajaną.
— — — — — —
Užtenka jau dainuot vadus, jų kovą,
Tą šaunią, gražią, žiląją senovę!
Dabar jūs, nimfos Šprė...
Suteikit balsą, gaudžiantį tvirtai,
Kuris ne kaip fleita švelni čiulbėtų,
O gaustų kaip trimitai, kaip ragai
Ir drąsą kvėptų pergalei laimėti... *Red.*

Mais do que promettia a força humana*,

daugiau, negu gali padaryti vien „žmogiškoji" jėga,— apie žmogų, kuris

...edificára
Novo reino que tanto sublimára**,

kuris įsteigė naują karalystę tolimoje šalyje, būtent „Sąjungą",— čia kalbama apie

tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada***,

apie tą, kuris yra

certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade,

„viltis tikriausia klestėti, plėstis kukliai krikščionybei"— žodžiu, kalbama apie kažką, „dar niekuomet nebuvusį", apie „Vienintelį"****.

Visa, ką mes rasime šioje dar negirdėtoje Giesmių giesmėje apie Vienintelį, jau buvo anksčiau pateikta „Knygoje". Mes paminime šį skyrių tik tvarkos dėlei; kad galėtume tai prideramai atlikti, mes buvome atidėję kai kurių punktų nagrinėjimą ligi šios vietos, o kitus čia trumpai pakartosime.

Sančos „Aš" atliko pilną sielų persikėlimo ciklą. Mes jau matėme jį kaip su savimi sutariantį egoistą, lažinį valstietį, prekiautoją mintimis, nelaimingą konkurentą, savininką, vergą, kuriam nutraukiama koja, matėme jį kaip Sančą, pakilusį į orą dėl gimimo ir aplinkybių sąveikos, ir dar šimtais kitų pavidalų. Čia jis atsisveikina su mumis kaip *„Nežmogus"*,— su tuo pačiu devizu, su kuriuo jis iškilmingai įžengė į Naujojo testamento buveinę.

„*Tikras* žmogus yra tiktai — *Nežmogus*" (p. 232).

Tai yra viena iš tūkstančio ir vienos lygčių, kuriose Sanča išdėsto savo legendą apie Šventybę.

Sąvoka „žmogus" nėra tikras žmogus.

Sąvoka „žmogus" = „Žmogus".
„Žmogus" = netikras žmogus.
Tikras žmogus = ne-žmogus
= Nežmogus.

„Tikras žmogus yra tiktai — Nežmogus".

Sanča stengiasi išsiaiškinti šią nesudėtingą tezę tokiais pakeitimais:

„Nėra jau taip sunku pasakyti keliais žodžiais, kas yra Nežmogus; tai yra žmogus, kuris neatitinka žmogiškumo sąvokos. Logika vadina tokią nuomonę absurdiška. Argi mes turėtume teisę pareikšti nuomonę, kad anas gali būti žmogus,

* — Daugiau, negu įmanoma žmogaus jėgoms. *Red.*
** — ...praturtino pasaulį
Nauja karalija, kilnia, didinga. *Red.*
*** — ...jaunutę medžio šaką,
kuri žiedais linkte į Kristų linksta. *Red.*
**** Plg. Kamoensas, „Luziados", I, 1—7.

nebūdamas žmogus, jei nebūtų prileidžiama hipotezė, kad žmogaus sąvoka gali būti atskirta nuo egzistavimo, esmė — nuo reiškinio? Sakoma: nors anas ir atrodo esąs žmogus, bet jis nėra žmogus. Daugelį šimtmečių žmonės kartojo šią absurdišką nuomonę, dar daugiau — per visą šį ilgą laiką buvo tik nežmonės. Koks atskiras individas galėtų būti laikomas atitinkančiu savo sąvoką?" (p. 232).

Ir čia pagrinde glūdinti mūsiškio mokytojo fantazija apie mokytoją, kuris susikūrė „Žmogaus" idealą ir „įkalė jį į galvą" kitiems, yra „Knygoje" svarbiausia.

Sanča vadina hipoteze mintį, kad galima atskirti „žmogaus" sąvoką nuo jo egzistavimo, „žmogaus" esmę nuo jo reiškinio,— lyg pačiuose jo žodžiuose jau nebūtų išreikšta šio atskyrimo galimybė. Kai jis sako: „*sąvoka*", jis kalba apie kažką skirtinga nuo „*egzistavimo*"; kai jis sako: „*esmė*", jis išreiškia kažką skirtinga nuo „*reiškinio*". Ne jis priešpastato šias *išraiškas* vieną kitai, bet jos pačios yra tam tikro priešingumo išraiškos. Todėl vienintelis klausimas galėtų būti toks: ar galėtų Sanča ką nors išreikšti šiais požiūriais? Norėdamas atsakyti į šį klausimą, jis turėtų išnagrinėti tikruosius žmonių santykius, kurie šiuose metafiziniuose santykiuose tik gavo kitus vardus. Beje, paties Sančos samprotavimai apie su savimi sutariantį egoistą ir apie maištą rodo, kaip atskiriamas vienas požiūris nuo kito, o jo samprotavimas apie savitumą, galimybę ir tikrovę — skyriuje „Pasitenkinimas"— rodo, kaip vienu metu šiuos požiūrius galima sujungti draugėn ir vieną nuo kito atskirti.

Absurdiška filosofų nuomonė, kad tikras žmogus nėra žmogus, abstrakcijos sferoje universaliausiai, viską apimdama, išreiškia faktiškai egzistuojantį universalų prieštaravimą tarp žmonių santykių ir jų poreikių. Absurdiška abstrakčios tezės forma visiškai atitinka pačiais kraštutiniais tapusių buržuazinės visuomenės santykių absurdiškumą. Visai tokia pat absurdiška Sančos nuomonė apie jo aplinką — „jie yra egoistai ir jie nėra egoistai"— atitinka faktinį prieštaravimą tarp smulkiųjų vokiečių biurgerių būties ir jų uždavinių, kuriuos jiems yra primetę esamieji santykiai ir kurie gyvena juose kaip dievobaimingi norai ir geismai. Beje, filosofai paskelbė žmones nežmogiškais ne todėl, kad pastarieji neatitiko žmogaus sąvokos, o todėl, kad šių žmonių susidaryta žmogaus sąvoka neatitiko tikrosios žmogaus sąvokos, arba todėl, kad jie neturėjo tikro supratimo apie žmogų. Tout comme chez nous* mums pateikiama „Knygoje", kur Sanča irgi paskelbia žmones neegoistais tik todėl, kad jie neturi tikro supratimo apie egoizmą.

Visiškai negincijamos tezės, kad žmogaus *vaizdinys* nėra *tikras* žmogus, kad daikto vaizdinys nėra pats daiktas,— šios tezės, kuri pritaikoma ir akmeniui, ir akmens vaizdiniui ir pagal kurią Sanča turėtų pasakyti, kad tikras akmuo tėra neakmuo, galima būtų ir neminėti dėl jos begalinio trivialumo ir neabejotino tikrumo. Bet mums jau žinoma Sančos fantazija, kad lig šiol žmonės patekdavo į visokiausias nelaimes tik dėl vaizdinių ir sąvokų viešpatavimo, leidžia jam vėl susieti su šia teze savo senąsias išvadas. Sena Sančos nuomonė, jog užtenka išmesti iš *galvos* tam tikrus vaizdinius,

* — Visai taip pat. *Red.*

kad pašalintume iš *pasaulio* tuos santykius, iš kurių yra kilę šie vaizdiniai,— ši nuomonė čia atgaivinama tokia forma: užtenka išmesti iš galvos vaizdinį *žmogus*, kad būtų panaikinti tie tikrieji santykiai, kurie šiandien vadinami *nežmogiškais,*— vis tiek, ar šis predikatas „nežmogiškas" tebus nuomonė individo, suėjusio į prieštaravimą su savo santykiais, ar jis bus esamos viešpataujančiosios visuomenės nuomonė apie pajungtą klasę, esančią už šios visuomenės ribų. Ištrauktas iš jūros ir perkeltas į Kupfergrabeną banginis, jeigu jis turėtų sąmonę, aišku, paskelbtų šią „nepalankių aplinkybių" sąlygojamą būklę prieštaraujančia banginio prigimčiai, nors Sanča galėtų jam įrodyti, jog ši būklė jau vien dėl to atitinka banginio prigimtį, kad ji yra jo, banginio, būklė,— visai taip pat tam tikromis aplinkybėmis samprotauja ir žmonės.

185 puslapyje Sanča iškelia svarbų klausimą:

„Bet kaip pažaboti nežmogų, kuris juk tūno kiekviename individe? Kaip padaryti, kad kartu su žmogumi neišleistume į laisvę ir nežmogaus? Liberalizmas turi savo mirtiną priešą, neįveikiamą antagonistą, kaip dievas — velnią: šalia žmogaus visuomet stovi nežmogus, egoistas, individas. Valstybė, visuomenė, žmonija negali įveikti šio velnio".

„Tūkstančiui metų pasibaigus, šėtonas bus paleistas iš savo kalėjimo: jis išeis, suvedžios tautas, esančias keturiuose žemės kampuose, Gogą ir Magogą, ir surinks jas į kovą... Jie užėjo ant žemės platumo ir apstojo šventųjų stovyklas ir mylimąjį miestą" (Jono apreiškimas, 20, 7—8).

Klausimas, kaip jį supranta pats Sanča, vėl tampa gryna nesąmone. Jis vaizduojasi, kad lig šiol žmonės visuomet susidarydavę žmogaus sąvoką ir po to išsivaduodavę tiek, kiek tai būdavo reikalinga, siekiant realizuoti savyje šią sąvoką, ir kad jų išsikovotos laisvės mastą kiekvieną kartą apspręsdavęs atitinkamas jų supratimas apie žmogaus idealą; šiuo atveju kiekviename individe būtinai susidarydavęs tam tikras likutis, kuris neatitikdavo šio idealo ir todėl kaip „nežmogiškas" likdavo neišvaduotas arba tapdavo laisvas tik malgré eux*.

O tikrovėje yra buvę, suprantama, taip, kad žmonės kiekvieną kartą išsivaduodavo tiek, kiek jiems tai diktuodavo ir leisdavo ne jų žmogaus idealas, o esamos gamybinės jėgos. Tačiau visų ligšiolinių laisvės iškovojimų pagrindas buvo ribotos gamybinės jėgos; šių gamybinių jėgų sąlygojama, visai visuomenei nepakankama gamyba darė vystymąsi galimą tik tada, kai vieni asmenys tenkino savo poreikius kitų sąskaita; todėl vieni — mažuma — gavo vystymosi monopolį, o kiti — dauguma,— nuolat kovodami dėl būtiniausių poreikių patenkinimo, laikinai (t. y. kol susikūrė naujos revoliucionizuojančios gamybinės jėgos) visai negalėjo vystytis. Tuo būdu visuomenė lig šiol vystėsi, esant priešingumui, kuris senovėje buvo priešingumas tarp laisvųjų ir vergų, viduramžiais — tarp bajorijos ir baudžiauninkų, naujaisiais laikais — tarp buržuazijos ir proletariato. Tuo paaiškinamas, iš vienos pusės, nenormalus, „nežmogiškas" būdas, kuriuo engiamoji klasė tenkino savo poreikius, ir iš antros — ta siaura erdvė, kurioje vystėsi bendravimas, o kartu ir

* — nepaisydamas jų valios. *Red.*

visa viešpataujančioji klasė; taigi šis vystymosi siaurumas yra ne tik vienos klasės pašalinimas iš vystymosi, bet ir protinis pašalinančios klasės ribotumas; „tai, kas nežmogiška", tampa ir viešpataujančiosios klasės dalia. Šis vadinamasis „nežmogiškas" yra toks pat dabartinių santykių produktas, kaip ir „žmogiškas"; tai yra jų neigiamoji pusė, jokia nauja revoliucine gamybine jėga nepagrįstas maištas prieš viešpataujančiuosius santykius, pagrįstus esamomis gamybinėmis jėgomis, ir prieš šiuos santykius atitinkantį poreikių tenkinimo būdą. Teigiamas žodis „žmogiškas" atitinka konkrečius tam tikroje gamybos pakopoje *viešpataujančius* santykius ir jų sąlygojamą poreikių tenkinimo būdą, kaip ir neigiamas žodis „nežmogiškas" atitinka tos pat gamybos pakopos kasdien vis iš naujo sukeliamus mėginimus paneigti šiuos esamo gamybos būdo sąlygomis viešpataujančius santykius ir kartu su jais viešpataujantį poreikių tenkinimo būdą.

Tokios pasaulio istorijai reikšmingos kovos virsta mūsų šventajam paprasta kolizija tarp šventojo Bruno ir „masės". Plg. visą humaniškojo liberalizmo kritiką, ypač 192 ir sekančiuose puslapiuose.

Taigi mūsų naivusis Sanča su savo naivia sentencijėle apie nežmogų ir su savuoju supratimu apie žmogų, išmetantį Save iš savo galvos, dėl ko išnyksta taip pat nežmogus ir nebelieka individams jokio mato, galiausiai prieina tokią išvadą. Fizinį, intelektualinį ir socialinį suluošinimą ir pavergimą, kuriam individą pasmerkia esamieji santykiai, Sanča laiko šio individo individualumu ir savitumu; kaip eilinis konservatorius, jis kuo ramiausiai pripažįsta šiuos santykius, visiškai patenkintas tuo, kad jis išmetė iš savo galvos filosofų supratimą apie šiuos santykius. Kaip čia jis skelbia primestą individui atsitiktinumą jo individualumu, taip anksčiau (plg. „Logiką"), kalbėdamas apie savąjį Aš, jis atsydavo ne tik nuo bet kurio atsitiktinumo, bet ir apskritai nuo bet kurio individualumo.

Šį savo „nežmogiškai" didį rezultatą Sanča apdainuoja tokiame Kyrie eleison*, ir tai jis įdeda į *„Nežmogiško"* lūpas:

„Aš buvau niekingas, nes ieškojau Savojo *geresnio Aš* ne Savyje;
Aš buvau nežmogiško įkūnijimas, nes svajojau apie *žmogišką;*
Aš buvau panašus į šventuolius, kurie trokšta savo *tikrojo Aš* ir visuomet lieka *vargšai nusidėjėliai;*
Aš mąsčiau Save, tik palygindamas su kuo nors kitu;
Aš nebuvau viskas visame, Aš nebuvau *vienintelis;*
Bet dabar Aš jau nebesivaizduoju Sau, kad esu nežmogiško įkūnijimas;
Jau nebematuoju Savęs žmogaus matu ir nebeleidžiu, kad kiti Mane taip matuotų;
Jau nebepripažįstu ko nors aukščiau Savęs.—
Anksčiau Aš buvau nežmogiško įkūnijimas, bet dabar nebesu toks, dabar Aš esu — *Vienintelis!"* Aleliuja!

Mes šiuo atveju nesigilinsime į tai, kaip „Nežmogiškas", kuris, pasakysime tarp kita ko, tik todėl taip nudžiugo, kad *„atsuko nugarą" „į patį save* ir į kritiką", šventąjį Bruną,— kaip čia šis „Nežmogiškas" „vaizduojasi"— arba „nebesivaizduoja"— *sau* patį save. Mes tepažymėsime, jog „Nežmogiškas", arba „Vienintelis", čia api-

* — viešpatie, pasigailėk. *Red.*

būdinamas tuo, kad devyni šimtąjį kartą meta iš galvos Šventybę, taigi — ir mes savo ruožtu turime tai pakartoti devyni šimtąjį kartą — viskas lieka po senovei, jau nekalbant, kad tai tėra dievobaimingas noras.

Čia Vienintelis mums pasirodo pirmą kartą. Sanča, kuris, aidint ką tik minėtai litanijai, yra įšvenčiamas į riterius, dabar gauna savo naują, kilnų vardą. Sanča pasiekia savo vienintelišкumą, tik išmesdamas iš galvos „*Žmogų*". Kartu jis nustoja „mąstęs save, tik palygindamas su kuo nors kitu" ir „pripažinęs ką nors aukščiau savęs". Jis tampa nepalyginamas. Tai yra vėl ta pati sena Sančos fantazija, kad ne individų poreikiai, o jų vaizdiniai, idėjos, „Šventybė" — čia „*Žmogaus*" pavidalu — yra vienintelis tertium comparationis* ir vienintelis individų *ryšys*. Jis išmeta iš galvos tam tikrą *vaizdinį* ir todėl tampa *vienintelis*.

Kad galėtų tapti „vieninteliu" jo vartojama prasme, pirmiausia jis turi mums įrodyti savo *laisvę nuo prielaidų*.

P. 470: „*Tavo* mąstymas turi kaip prielaidą ne *mąstymą*, o *Tave*. Reiškia, Tu vis dėlto prileidi Save? Taip, bet ne Sau, o Savo mąstymui. Pirma Savo mąstymo esu — Aš. Iš čia seka, kad pirma Mano mąstymo nėra minties arba kad Mano mąstymas neturi jokios prielaidos. Nes prielaida, kokia Aš esu Savo mąstymui, yra ne *mąstymo sukurta*, ne *sumanyta* prielaida, bet mąstymo savininkas, ir ji teįrodo, kad mąstymas yra ne kas kita, kaip — nuosavybė".

„Mes mielai pripažįstame", kad Sanča mąsto ne anksčiau, negu mąsto, ir kad jis — kaip ir kiekvienas kitas — šiuo atžvilgiu yra mąstytojas be prielaidų. Visai taip pat mes galime jam pritarti, kad jokia mintis negali būti jo būties prielaida, t. y. kad ne mintys yra jį sutvėrusios. Jeigu Sanča akimirką atsipalaiduos nuo viso savo idėjinio šlamšto,— o tai, turint galvoje skurdų jo idėjų asortimentą, nesunku padaryti,— tai liks jo tikrasis Aš, bet šis jo tikrasis Aš bus įspraustas į jam egzistuojančius tikruosius išorinio pasaulio santykius. Tuo pačiu jis akimirką atsipalaiduos nuo visų dogminių prielaidų, bet užtat tik dabar atsiras jam *tikrosios* prielaidos. Ir šios tikrosios prielaidos taip pat yra jo *dogminių* prielaidų prielaidos, o dogminės prielaidos, nori jis ar ne, grįš pas jį ir veiks kartu su tikrosiomis prielaidomis, kol jis gaus kitas tikrąsias, o kartu ir kitas dogmines prielaidas, arba kol jis materialistiškai pripažins tikrąsias prielaidas savo mąstymo prielaidomis, ir tada visai išnyks dogminės prielaidos. Kaip dogminė su savimi sutariančio egoizmo prielaida yra jam duota kartu su jo ligšioliniu vystymusi ir dabartine berlynietiška jo aplinka, taip ši prielaida, nepaisant visos jo tariamos laisvės nuo prielaidų, išliks jam tol, kol jis įveiks jos tikrąsias prielaidas.

Kaip tikras mokytojas, Sanča vis dar tebesiekia Hegelio išgarsėjusio „mąstymo be prielaidų", t. y. mąstymo be dogminių prielaidų, o tai ir Hegeliui tebuvo dievobaimingas noras. Sanča tikėjosi vikriu šuoliu tai pasiekti ir net pakilti dar aukščiau, medžiodamas laisvą nuo prielaidų Aš. Bet nei vieno, nei kito jam nepavyko pagauti.

* — palyginimo pagrindas, kriterijus. *Red.*

Dabar Sanča mėgina savo laimę kitu būdu.

P. 214, 215. „Išsemkite" laisvės reikalavimą! „Kas turi pasidaryti laisvas? Tu, Aš, Mes. Nuo ko laisvi? Nuo visko, kas nėra Tu, Aš, Mes. Taigi Aš esu *branduolys*... Kas gi liks, jeigu Aš išsivaduosiu nuo visko, kas nesu Aš? Tik Aš ir *nieko daugiau*, kaip Aš".

„Štai kokia buvo pudelio esmė!
Keliaujantis scholastas? Tai juokina mane"[134].

„Viskas, kas nėra Tu, Aš, Mes", čia, žinoma, ir vėl yra dogminis vaizdinys, kaip valstybė, tautybė, darbo pasidalijimas ir t. t. Kadangi kiekvienas šis vaizdinys yra sukritikuotas,— tai, Sančos nuomone, jau yra padariusi „Kritika", būtent kritinė kritika,— tai jis ir vaizduojasi esąs išsivadavęs ir nuo tikros valstybės, nuo tikros tautybės ir nuo tikro darbo pasidalijimo. Vadinasi, Aš, kuris čia yra „branduolys", kuris „yra išsivadavęs nuo visko, kas nėra Aš", ir vėl yra tas pats laisvas nuo prielaidų Aš su viskuo, nuo ko jis anaiptol nėra išsivadavęs.

Bet jeigu Sančos ketinimas, nagrinėjant „išsivadavimo" problemą, būtų išsivaduoti ne nuo vienų kategorijų, o nuo tikrųjų varžtų, tai paaiškėtų, kad šio išsivadavimo prielaida yra toks pakitimas, kuris yra bendras jam ir didžiulei daugybei kitų žmonių, ir kad šis išsivadavimas savo ruožtu sąlygoja pasaulio būklės pakitimą, kuris vėl yra bendras jam ir kitiems. Tad nors jo „Aš" „lieka" ir po išsivadavimo, bet tai jau visai pakitęs Aš, turįs bendrą su kitais individais pakitusią visuomeninę padėtį, kuri yra jam ir kitiems individams bendra tiek jo, tiek ir jų laisvės prielaida; dėl to jo „Aš" vienintelіškumas, nepalyginamumas ir nepriklausomumas vėl subyra į dulkes.

Sanča mėgina savo laimę dar trečiu būdu.

P. 237: „Jų gėda yra ne tai, kad jie" (žydai ir krikščionys) „*pašalina* vienas kitą, o tai, kad tai įvyksta tik *pusiau*. Jeigu jie pilnutinai galėtų būti egoistai, jie *visiškai* pašalintų vienas kitą".

P. 273: „Kas nori *tik pašalinti* priešingumą, tas supranta jo reikšmę pernelyg formaliai ir silpnokai. Atvirkščiai, priešingumas turi būti *paaštrintas*".

P. 274: „Jūs tik tuomet nebeslėpsite savo priešingumo, jeigu Jūs jį visiškai pripažinsite ir jeigu kiekvienas ims teigti save siela ir kūnu kaip *vienintelį*... Paskutinis ir griežčiausias priešingumas — priešingumas tarp Vienintelio ir kito Vienintelio — iš esmės pranoksta tai, kas vadinama priešingumu... Tu kaip Vienintelis nebeturi nieko bendra su kitais individais, taigi ir nieko, kas Tave skirtų nuo jų arba kas būtų jiems priešiška... Priešingumas išnyksta visiškame... atskirume arba vieninteliškume".

P. 183: „Aš *nenoriu* nei turėti ką nors *ypatingo*, nei būti kažkas *ypatingas* palyginti su kitais; Aš Savęs ir nematuoju kitais... Aš noriu būti viskas, kas Aš galiu būti, ir turėti viską, ką Aš galiu turėti. Kas man rūpi, ar kiti yra *kažkas panašaus* į Mane, ar jie turi *ką nors panašaus*? Visiškai lygiu, tuo pačiu jie negali nei būti, nei gali to turėti. Aš nedarau jiems jokios žalos, kaip Aš nedarau žalos uolai, būdamas už ją pranašesnis — galėdamas judėti. Jeigu jie galėtų tai turėti, jie tai turėtų. Nedaryti kitiems žmonėms jokios žalos — štai ką reiškia reikalavimas neturėti privilegijų... Nereikia laikyti savęs „kažkuo *ypatingu*", pavyzdžiui, žydu arba krikščionimi. Bet Aš ir *nelaikau* Savęs kažkuo *ypatingu*, Aš laikau Save *vieninteliu*. Tiesa, Aš esu panašus į kitus, bet tai iškyla tik lyginant arba reflektuojant; o iš tikrųjų Aš esu nepalyginamas, vienintelis. Mano kūnas — ne jų kūnas, Mano dvasia — ne jų dvasia. Jeigu Jūs pritaikysite jiems *bendras sąvokas*: „kūnas", „dvasia", tai bus Jūsų *mintys*, neturinčios *nieko* bendra su Mano kūnu, su Mano dvasia".

P. 234: „Žmonių visuomenė žūva nuo egoistų, nes jie jau nebėra susiję vienas su kitu kaip žmonės, o veikia egoistiškai, kaip Aš prieš visiškai nuo Manęs skirtingą ir Man priešišką Tu".

P. 180: „Tartum ne visuomet vienas individas ieškos kito, tartum ne visuomet vienas derinsis prie kito, jeigu jis yra jo reikalingas. Bet skirtumas yra tas, kad dabar vienas individas tikrai *vienysis* su kitu individu, o anksčiau jis buvo surištas su juo pančiais".

P. 178: „Tik būdami vieninteliai, Jūs galite vienas su kitu bendrauti kaip tai, kas Jūs tikrai esate".

Kai dėl Sančos iliuzijos apie Vienintelių „kaip to, kas jie tikrai yra", bendravimą, apie „individo susivienijimą su individu", trumpai tariant — apie „Sąjungą", tai viso to mes galutinai atsikratome. Čia tepastebėsime štai ką: jei „Sąjungoje" kiekvienas laikė kitą tik *savo* objektu, *savo* nuosavybe ir atitinkamai su juo elgėsi (plg. p. 167 ir nuosavybės bei išnaudojimo teoriją), tai „Komentare" (Vigandas, p. 157), atvirkščiai, Baratarijos salos gubernatorius pamato ir pripažįsta, kad kitas taip pat priklauso sau pačiam, kad *sau* jis yra *Savas*, vienintelis, ir, turėdamas šią savybę, jis taip pat tampa Sančos *objektu*, nors ir nebe jo nuosavybe. Iš šios beviltiškos būklės jį išgelbsti tik netikėtai jam dingtelėjusi mintis, kad jis, būdamas „saldžiai užsimiršęs, pamiršta čia Save",— pomėgis, kurį jis „teikia Sau tūkstantį kartų per valandą" ir kurį jam dar pasaldina saldi nuovoka, kad jis, tai darydamas, vis dėlto dar ne „visai išnyko". Taigi šiuo atveju pasireiškia sena išmintis: kiekvienas yra tiek sau, tiek ir kitiems.

Dabar susumuosime kuklų iškilmingų Sančos frazių turinį.

Skambias frazes apie „priešingumą", kuris turi būti paaštrintas ir iškeltas iki kraštutinumo, ir apie „ypatingybę", kurios Sanča nenori turėti kaip savo pranašumo, galima išreikšti kaip viena ir tą pat. Sanča nori arba, tiksliau, *mano*, jog nori, kad individai vien tik asmeniškai tarpusavyje bendrautų, kad jų bendravimui netarpininkautų kažkas trečias, koks nors daiktas (plg. „Konkurenciją"). Šis trečias čia yra „ypatingybė" arba ypatingas, ne absoliutus priešingumas, t. y. dabartinių visuomeninių santykių sąlygojama individų padėtis vienas kito atžvilgiu. Pavyzdžiui, Sanča nenori, kad du individai būtų vienas kitam „priešingi", kaip buržua ir proletaras, jis protestuoja prieš tą „ypatingybę", kuri yra buržua „pranašumas" proletaro atžvilgiu; jis norėtų, kad jie imtų vien tik asmeniškai santykiauti, kad jie tarpusavyje bendrautų vien kaip individai. Jis negalvoja apie tai, kad, esant darbo pasidalijimui, asmeniniai santykiai būtinai ir neišvengiamai išsivysto į klasinius santykius, kurie yra įtvirtinami; todėl visi jo plepalai tėra dievobaimingas noras, kurį jis tikisi realizuoti, įkalbėdamas šių klasių individus išmesti iš galvos mintį apie savo „priešingumą" ir apie savo „ypatingą" „privilegiją". Anksčiau cituotuose teiginiuose Sanča apskritai viską paverčia tik tuo, kuo žmonės *laiko save* ir kuo *jis* laiko juos, ko nori *jie* ir ko nori *jis*. Siekiant panaikinti „priešingumą" ir „ypatingybę", neva pakanka pakeisti *„nuomonę"* ir *„norą"*.

Netgi tai, kas sudaro individo kaip tokio pranašumą prieš kitą individą, mūsų laikais kartu yra visuomenės produktas. Realizuojant

šį pranašumą, jis vėl turi pasireikšti kaip privilegija, kaip jau esame tai parodę Sančai, kalbėdami apie konkurenciją. Toliau, individas kaip toks, paėmus jį patį savaime, yra pajungtas darbo pasidalijimui, kuris padaro jį vienašališką, suluošina, apriboja.

Kokią prasmę, geriausiu atveju, gali turėti Sančos priešingumo paaštrinimas ir ypatingumo panaikinimas? Tokią, kad individų santykiai turi būti jų savitarpio *laikysena* vienas kito atžvilgiu, o jų abipusiai skirtumai — *savęs skyrimas* (kaip vienas empirinis Aš skiria *save* nuo kito). Bet ir viena, ir kita yra arba — kaip kad Sančos kūryboje — ideologinis *esamybės* perfrazavimas, nes individų santykiai bet kokiomis aplinkybėmis *gali* būti ne kas kita, kaip jų savitarpio laikysena, o jų skirtumai — ne kas kita, kaip jų savęs skyrimas; arba tai tėra dievobaimingas noras, kad jie *turėtų taip* laikytis vienas kito atžvilgiu ir *taip* skirti save vienas nuo kito, kad jų savitarpio santykis nevirstų savaimingu, nuo jų nepriklausomu visuomeniniu santykiu ir kad jų savitarpio skirtumai neįgytų daiktinio (nuo asmens nepriklausomo) pobūdžio, kokį jie įgydavo ligi šiol ir dar tebeįgyja kasdien.

Visuomet ir bet kuriomis aplinkybėmis „išeities taškas" individams buvo *„jie patys"*, bet kadangi jie nebuvo *vieninteliai* ta prasme, kad būtų nereikalingi ryšio vienas su kitu,— nes jų *poreikiai*, t. y. jų prigimtis ir jų tenkinimo būdas, siejo juos vieną su kitu (lyčių santykiai, mainai, darbo pasidalijimas),— tai jie *turėjo* užmegzti santykius. Bet kadangi jie ėmė bendrauti ne kaip gryni Aš, o kaip tam tikros savo gamybinių jėgų ir poreikių vystymosi pakopos individai, ir kadangi šį bendravimą savo ruožtu lėmė gamyba ir poreikiai, tai kaip tik individualiniai, asmeniniai individų ryšiai, jų kaip individų savitarpio laikysena sukūrė ir kasdien naujai kūria esamuosius santykius. Jie ėmė vieni su kitais bendrauti tokie, kokie jie buvo, jiems „išeities taškas" buvo „jie patys" tokie, kokie jie buvo nepriklausomai nuo savo „pasaulėžiūros". Aišku, šią „pasaulėžiūrą"— net filosofų iškraipytą — visuomet sąlygojo tik jų tikrasis gyvenimas. Taigi iš čia išplaukia, kad individo vystymąsi sąlygoja vystymasis visų kitų individų, su kuriais jis tiesiogiai arba netiesiogiai bendrauja, ir kad įvairios individų kartos, užmezgančios savitarpio santykius, yra susijusios viena su kita, kad fizinį vėlesnių kartų egzistavimą sąlygoja jų pirmtakai, kad šios vėlesnės kartos paveldi ankstesnių kartų sukauptas gamybines jėgas ir bendravimo formas, o tai nulemia šių vėlesnių kartų savitarpio santykius. Žodžiu, mes matome, kad vyksta vystymasis ir kad atskiro individo istorija jokiu būdu negali būti atplėšta nuo ankstesnių ar bendralaikių individų istorijos, bet yra jos lemiama.

Individualinio santykio pavirtimas savo priešybe — grynai daiktiniu santykiu, pačių individų daromas individualybės ir atsitiktinumo skyrimas yra, kaip jau esame parodę, istorinis procesas ir įvairiose vystymosi pakopose įgauna skirtingas, vis ryškesnes ir universalesnes formas. Dabartinėje epochoje daiktinių santykių viešpatavimas individams, kai atsitiktinumas slopina individualybę, yra įgavęs ryškiausią ir universaliausią formą, iškeldamas egzistuojan-

tiems individams visiškai apibrėžtą uždavinį. Jis yra iškėlęs jiems uždavinį: vietoj santykių ir atsitiktinumo viešpatavimo individams įvesti individų viešpatavimą atsitiktinumui ir santykiams. Jis neiškėlė, kaip mano Sanča, reikalavimo, kad „Aš vystyčiau Save", ką lig šiol kiekvienas individas darydavo ir be kilnaus Sančos patarimo, bet įsakmiai pareikalavo išsivaduoti nuo visai apibrėžto vystymosi būdo. Šis dabartinių santykių diktuojamas uždavinys sutampa su uždaviniu suorganizuoti visuomenę komunizmo pagrindais.

Mes jau anksčiau parodėme, kad panaikinimą tos santvarkos, kuriai esant santykiai tampa savarankiški individų atžvilgiu, individualybė yra pajungta atsitiktinumui, o asmeniniai individų santykiai yra pajungti bendriems klasių santykiams ir t. t.,— kad šios santvarkos panaikinimą galiausiai sąlygoja darbo pasidalijimo panaikinimas. Mes taip pat parodėme, kad darbo pasidalijimo panaikinimą sąlygoja bendravimo ir gamybinių jėgų išsivystymas ligi tokio universalumo, kai privatinė nuosavybė ir darbo pasidalijimas tampa jiems varžtais. Toliau mes parodėme, kad privatinė nuosavybė gali būti panaikinta, tik visapusiškai išsivysčius individams, nes esamos bendravimo formos ir esamos gamybinės jėgos yra visapusiškos ir tik visapusiškai besivystantys individai gali jas pasisavinti, t. y. paversti jas laisva savo gyvenimo veikla. Mes parodėme, kad šiuo metu individai *turi* panaikinti privatinę nuosavybę, kadangi gamybinės jėgos ir bendravimo formos yra tiek išsivysčiusios, jog, viešpataujant privatinei nuosavybei, virto griaunamosiomis jėgomis, ir kadangi klasių priešingumas yra pasidaręs visų didžiausias. Pagaliau mes parodėme, kad privatinės nuosavybės ir darbo pasidalijimo panaikinimas kartu yra individų susivienijimas dabartinių gamybinių jėgų ir pasaulinių santykių sukurtu pagrindu.

Komunistinėje visuomenėje — vienintelėje visuomenėje, kur savitas ir laisvas individų vystymasis jau nebėra frazė,— šį vystymąsi sąlygoja kaip tik individų ryšys, kurį iš dalies sudaro ekonominės prielaidos, iš dalies būtinas laisvo visų vystymosi solidarumas ir pagaliau individų universalaus pobūdžio veikla esamų gamybinių jėgų pagrindu. Taigi čia kalbama apie individus tam tikroje istorinėje vystymosi pakopoje, jokiu būdu ne bet kokius atsitiktinius individus, jau nekalbant apie neišvengiamą komunistinę revoliuciją, kuri pati yra bendra jų laisvo vystymosi sąlyga. Aišku, individų turimas savitarpio santykių supratimas taip pat taps visai kitoks, ir todėl jis nebus nei „meilės principas" arba dévoûment*, nei egoizmas.

Taigi „vieninteliškumas"— suprantamas savito vystymosi ir individualaus elgesio prasme, kaip jau buvo kalbėta anksčiau,— numato ne tik visai kitus dalykus, negu gera valia ir teisingas supratimas, bet kaip tik ir kažką priešinga Sančos fantazijoms. Jam tėra jis esamų santykių pagražinimas, lašelis gydomojo balzamo vargšei, bejėgei, aplinkos skurdo nualintai sielai.

* — pasiaukojimas. *Red.*

Sančos *„nepalyginamumas"* yra to pat vertas, kaip ir jo „vieninteliškumas". Jis pats prisimins,— jeigu jis dar galutinai „nesutirpo", „saldžiai užsimiršęs",— kad darbo organizacija *„Štirnerio* egoistų sąjungoje" buvo grindžiama ne tik poreikių palyginamumu, bet ir jų *lygybe.* Ir jis numato „Sąjungoje" ne tik lygius poreikius, bet ir lygią veiklą, taigi vienas individas gali „žmogiškame darbe" pakeisti kitą. O papildomas „Vienintelio" atlyginimas, apvainikuojantis jo pastangas,— argi jis nebuvo grindžiamas kaip tik tuo, kad „Vienintelio" darbas buvo palyginamas su kitų individų darbu ir dėl jo pranašumo buvo geriau apmokamas? Ir iš viso kaip gali Sanča kalbėti apie nepalyginamumą, jeigu jis palieka *pinigus* — šį praktiškai virtusį savarankiška jėga palyginimą, jeigu jis pavaldus jiems ir, norėdamas palyginti save su kitais, matuoja save šiuo universaliu matu? Taigi visai aišku, kad jis pats paneigia melagingą savo tezę apie nepalyginamumą. Nėra nieko lengviau, kaip pavadinti lygybę ir nelygybę, panašumą ir nepanašumą refleksiniais apibrėžimais. Nepalyginamumas taip pat yra refleksinis apibrėžimas, kurio prielaida yra palyginimo veikla. Bet norint įrodyti, kad palyginimas jokiu būdu nėra grynai savavališkas refleksinis apibrėžimas, pakanka pateikti tik vieną pavyzdį, būtent *pinigus,* šį nusistovėjusį visų žmonių ir daiktų tertium comparationis*.

Beje, nepalyginamumas gali turėti įvairias reikšmes. Vienintelė reikšmė, į kurią čia gali būti atsižvelgiama, būtent „vieninteliškumas" originalumo prasme, numato, kad nepalyginamo individo veikla tam tikroje sferoje skiriasi nuo *kitų tos pačios sferos individų* veiklos. Persiani yra nepalyginama dainininkė būtent todėl, kad ji yra *dainininkė* ir yra lyginama su kitomis dainininkėmis, ir tai lygina žmonės, turintys normalią ausų konstrukciją ir muzikinį išsilavinimą, tad jie gali pažinti jos nepalyginamumą. Persiani dainavimas yra nepalyginamas su varlės kurkimu, nors ir čia būtų galimas palyginimas, kuris šiuo atveju būtų žmogaus ir varlės, o ne Persiani ir šios vienintelės varlės palyginimas. Tik pirmuoju atveju galima kalbėti apie individų palyginimą, o antruoju yra palyginamos tik jų rūšies arba šeimos savybės. Trečią nepalyginamumo rūšį — Persiani dainavimo nepalyginamumą su kometos uodega — mes paliekame Sančos „pasitenkinimui", nes jam aiškiai malonūs tokie „absurdiški sprendimai", nors, tiesą sakant, net ir šis absurdiškas palyginimas turi kažkokį realumą dabartinių santykių absurdiškumo sąlygomis. Pinigai yra bendras visų, net skirtingiausių daiktų matas.

Beje, Sančos nepalyginamumas ir vėl yra ta pati tuščia frazė, kaip ir jo vieninteliškumas. Individai daugiau neturi būti matuojami kažkokiu nuo jų nepriklausomu tertium comparationis, o palyginimas *turi* virsti jų savęs skyrimu, t. y. laisvu jų individualybės vystymusi, ir būtent jiems išmetant iš savo galvos „įkyrias idėjas".

Beje, Sanča žino tik tą palyginimo būdą, kurį naudoja rašeivos ir plepiai ir kuris leidžia padaryti tas gilias išvadas, kad Sanča nėra Brunas, o Brunas nėra Sanča. Bet užtat jis visai nėra susipažinęs

* — palyginimo pagrindą, kriterijų. *Red.*

su mokslais, kurie yra pasiekę didelių laimėjimų tik dėl palyginimo ir skirtumų nustatymo lyginamų objektų sferoje ir kuriems palyginimas įgauna visuotinai reikšmingą pobūdį,— su tokiais mokslais, kaip lyginamoji anatomija, botanika, kalbotyra ir t. t.

Didžiosios nacijos — prancūzai, šiaurės amerikiečiai, anglai — nuolat save lygina viena su kita tiek praktiškai, tiek ir teoriškai, tiek konkuruodamos, tiek vystydamos mokslą. Smulkūs krautuvininkai ir miesčionys, kaip kad vokiečiai, bijo palyginimo ir konkurencijos, todėl jie slepiasi už nepalyginamumo skydo, kurį jiems pagamino jų filosofinių etikečių fabrikantas. Sanča uždraudė sau bet kokį palyginimą, atsižvelgdamas ne tik į jų, bet ir į savo paties interesus.

415 puslapyje Sanča sako:

„Nėra nieko, *lygaus Man*",

o 408 puslapyje bendravimas su „Sau lygiais" vaizduojamas kaip visuomenės išnykimas bendraujant:

„Vaikas teikia pirmenybę *bendravimui* su *Sau lygiais*, o ne *visuomenei*".

Tačiau Sanča kartais vartoja posakius „lygus Man" ir apskritai „lygus" *„tas pats"* prasme,— plg., pavyzdžiui, anksčiau cituotą vietą 183 puslapyje:

„*Visiškai lygiu, tuo pačiu* jie negali nei būti, nei gali to turėti".

Ir tuo jis pasiekia savo baigiamąjį „naują pakitimą", kurį jis ypač panaudoja „Komentare".

Individų vieninteliškumas, originalumas, „savas" vystymasis, kurių, Sančos nuomone, nėra, pvz., visuose „žmogiškuose darbuose", nors niekas neneigs, kad vienas krosnininkas stato krosnį ne *„tuo pačiu"* būdu, kuriuo stato kitas; „vienintelis" individų vystymasis, kurio, to paties Sančos nuomone, nėra religinėje, politinėje ir t. t. sferose (žiūrėk „Fenomenologiją"), nors niekas neneigs, kad iš visų asmenų, išpažįstančių islamą, nė vienas neišpažįsta jo „tuo pačiu" būdu ir šiuo atžvilgiu kiekvienas jų yra „vienintelis", kad visai taip pat nė vienas iš visų piliečių nežiūri į valstybę „tuo pačiu" būdu jau vien dėl to, kad tai yra *jo* pažiūra, o ne *kito* pažiūra; visas šis išgarbintas „vieninteliškumas", kuris taip skiriasi nuo *asmens „tapatumo", identiškumo,* jog Sanča visus ligšiolinius individus telaiko beveik tik vienos šeimos „egzemplioriais",— taigi šis „vieninteliškumas" čia yra ne kas kita, kaip policijos nustatomas asmens tapatingumas su pačiu savimi, tėra tai, kad vienas kuris individas nėra kitas individas. Taip pasaulio šturmuotojas Sanča nusmunka į pasų skyriaus raštininkus.

„Komentaro" 184 puslapyje jis labai saldžiai ir didžiai patenkintas aiškina, jog Jis nepasidaro sotus dėl to, kad Japonijos imperatorius valgo, nes jo skrandis ir Japonijos imperatoriaus skrandis yra „vieninteliai", „nepalyginami skrandžiai", t. y. ne *tie patys* skrandžiai. Jeigu Sanča mano, kad tuo jis panaikino ligšiolinius socialinius santykius arba bent gamtos dėsnius, tai jo naivumas jau

pernelyg didelis ir jis kyla tik iš to, kad filosofai vaizdavo socialinius santykius ne kaip šių, sau tapačių individų savitarpio santykius, o gamtos dėsnius — ne kaip šių konkrečių kūnų savitarpio santykius.

Senąjį teiginį (kuris figūruoja pirmajame kiekvieno fizikos vadovėlio puslapyje kaip kūnų nelaidumo teorija) Leibnicas yra išreiškęs tokiais garsiais klasikiniais žodžiais:

„Tačiau reikia, kad kiekviena monada skirtųsi nuo bet kurios kitos, nes gamtoje nesti dviejų būtybių, tiksliai sutampančių viena su kita" („Filosofijos principai arba tezės ir t. t.").

Čia Sančos vieninteliškumas nusmunka iki savybės, kuri yra bendra jam ir utėlei bei kiekvienai smiltelei.

Didžiausias savęs demaskavimas, kokiu tik galėjo baigtis filosofija, yra tas, kad ji vaizduoja kaip vieną didžiausių atradimų kiekvienam kaimo prasčiokui ir policijos seržantui suprantamą pažiūrą, jog Sanča nėra Brunas, ir kad šio skirtumo faktą ji laiko tikru stebuklu.

Taip mūsų „mąstymo virtuozo" „kritinis džiūgavimas" virto nekritiniu miserere.

Po visų šių nuotykių mūsų „vienintelis" ginklanešys vėl atplaukia į savo ramų uostą — į gimtąją lūšnelę. Čia „džiūgaudama" jį pasitinka „titulinė jo Knygos šmėkla". Pirmasis jos klausimas: kaip jaučiasi asiliukas?

— Geriau, negu jo ponas,— atsako Sanča.

— Ačiū dievui, kad jis buvo man toks gailestingas; bet papasakok dabar man, mano drauge, ką davė Tau Tavoji ginklanešio tarnyba? Kokį naują rūbą Tu atvežei man?

— Aš nieko panašaus neatvežiau,— atsako Sanča,— bet užtat Aš atvežiau „kūrybinį Nieką, Nieką, iš kurio Aš pats kaip kūrėjas kuriu viską". Tai reiškia, kad Tu mane dar pamatysi kaip bažnyčios tėvą ir salos arkivyskupą, ir būtent pačios geriausios salos, kokią tiktai gali rasti.

— Duok dieve, vyreli mano, ir kiek galint greičiau, nes tai mums labai praverstų. Bet kas per daiktas yra ta sala, aš vis niekaip nesuprantu.

— Medus ne asilo burnai,— atsako Sanča.— Ateis laikas, žmona, ir Tu pamatysi. Tarp kitko, jau dabar galiu Tau pasakyti, kad nieko nėra pasaulyje maloniau, kaip garbingas nuotykių ieškojimas, pasivertus su savimi sutariančiu egoistu ir liūdnojo vaizdo ginklanešiu. Tiesa, šių nuotykių „galas dažniausiai esti ne toks malonus", kad „*žmogiškasis* poreikis būtų patenkintas" (tan como el *hombre* querria*), nes iš šimto pasitaikiusių nuotykių paprastai devyniasdešimt devyni baigiasi kreivai ir šleivai. Aš tai žinau iš savo patyrimo, nes buvo ir tokių nuotykių, kuriuose mane apgaudavo, buvo tokių, ku-

* — kaip to *žmogus* norėtum. *Red.*

riuose apkuldavo, ir aš vos išnešdavau savo kailį. Bet vis dėlto tai — puikus dalykas, nes kiekvieną kartą, kai klaidžioji po visą istoriją, cituoji visas Berlyno skaityklos knygas, visose kalbose įsitaisai etimologinėms nakvynėms, iškraipai visose šalyse politinius faktus, pagyrūniškai meti iššūkius visiems slibinams ir stručiams, kaukams, velniams ir „šmėkloms", pešiesi su visais bažnyčios tėvais ir filosofais,— kiekvieną kartą yra patenkinamas „vienintelis" poreikis ir pagaliau už visa tai atsakai tik savo paties kupra (plg. Servantesą, I, persk. 52).

2. APOLOGETINIS KOMENTARAS

Nors kitados Sanča, dar būdamas pažemintas (Servantesas, persk. 26 ir 29), visaip „abejojo", ar priimti pelningą bažnytinę vietą, vis dėlto, apsvarstęs pasikeitusias aplinkybes ir savo ankstesnę parengiamąją garbingosios brolijos sargo padėtį (Servantesas, persk. 21), jis pagaliau nutarė „išmesti iš galvos" šias abejones. Jis tapo Baratarijos salos arkivyskupu bei kardinolu ir kaip toks sėdi nūnai, nutaisęs iškilmingą miną, nepaprastai oriai, kaip ir pritinka vyriausiam dvasininkui, tarp įžymiųjų mūsų susirinkimo dalyvių. Dabar, po ilgo „Knygos" epizodo, mes sugrįžtame prie šio susirinkimo.

Tiesa, mes pripažįstame, kad „brolis Sanča" savo naujoje padėtyje labai pasikeitė. Dabar jis atstovauja ecclesia triumphans*, priešingai ecclesia militans**, kurioje jis buvo anksčiau. Karingas „Knygos" fanfaras pakeitė iškilmingas rimtumas, vietoj „Aš" prabilo „Štirneris". Tai rodo, kokia teisinga yra prancūzų patarlė: qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule***. Po to, kai Sanča tapo bažnyčios tėvu ir rašo ganytojiškus laiškus, jis vadina save tik „Štirneriu". Šio „vienintelio" pasitenkinimo būdo jis išmoko iš Fojerbacho, bet, deja, šis būdas jam pritinka ne daugiau, kaip jo asilui — groti kanklėmis. Jam kalbant apie save trečiuoju asmeniu, kiekvienas mato, kad Sanča „kūrėjas" kreipiasi, it Prūsijos puskarininkis, į savo „kūrinį" — Štirnerį trečiuoju asmeniu ir kad jo anaiptol nereikia painioti su Cezariu. Įspūdis darosi dar komiškesnis, kai sužinai, kad šis Sančos nenuoseklumas kyla tik iš jo noro konkuruoti su Fojerbachu. Sančos „pasitenkinimas" savuoju didelio žmogaus vaidmeniu čia tampa malgré lui**** pomėgiu kitiems.

Sančos „Komentaro" *„ypatingybė"*, kiek mes jos „nepanaudojome" jau epizode, yra ta, kad jis vaišina mus eile naujų variacijų žinomomis temomis, kurios nuobodžiai jau buvo atliktos „Knygoje". Sančos muzika, kuri, it indų Višnu žynių muzika, težino tik vieną gaidą, čia atliekama keliais registrais aukščiau. Tačiau ir šiuo atveju

* — triumfuojančiai bažnyčiai. *Red.*
** — kovojančiai bažnyčiai. *Red.*
*** — nuo didingo iki juokingo tėra vienas žingsnis. *Red.*
**** — prieš jo norą. *Red.*

jos svaiginantis veikimas, aišku, lieka toks pat. Pavyzdžiui, prisidengiant smukliška priešingumo tarp „įdomaus" ir „neįdomaus", vėliau tarp „įdomaus" ir „absoliučiai įdomaus" iškaba, čia vėl dėstomas priešingumas tarp „egoistiško" ir „švento"— naujovė, kuri, beje, tegali sudominti tik prėskos duonos, vulgo* macų, mėgėjus. Pykti ant „apsišvietusio" Berlyno miesčionio už beletristinį suinteresuoto pavertimą įdomiu, aišku, negalima.— Visos pagal pamėgtą Sančos manierą „mokytojų" sukurtos iliuzijos čia pasireiškia „kaip sunkumai — *abejonės*", kurias „sukūrė tik dvasia" ir kurias „vargšės sielos, leidusios įteigti sau šias abejones", „turi. . . įveikti *lengvabūdiškumu*" (garsingasis išmetimas iš galvos) (p. 162). Po to seka „svarstymas", ar „abejones" reikia išmesti iš galvos „mąstymu" ar „minčių stokojimu", ir kritinis moralinis adagio, kuriame jis išlieja savo sielvartą minoriniais akordais: „*Negalima* užgniaužti mąstymo, sakysime, džiūgavimu" (p. 166).

Norėdamas nuraminti Europą, ypač prislėgtą Old merry and young sorry England**, Sanča, šiek tiek apsipratęs savo vyskupiškoje chaise persée***, kreipiasi iš šios aukštybės tokiu maloningu ganytojo laišku:

„Štirneriui visai nebrangi civilinė visuomenė, ir *jis anaiptol negalvoja išplėsti ją taip, kad ji prarytų valstybę ir šeimą*" (p. 189).

Tegu turi tai galvoje p. Kobdenas ir p. Diunuajė.

Kaip arkivyskupas, Sanča tuojau paima į savo rankas dvasinės policijos funkcijas ir 193 puslapyje pareiškia Hesui papeikimą už „policijos taisykles pažeidžiantį" asmenų sumaišymą, tuo labiau nedovanotiną, kuo nuolat smarkiau mūsų bažnyčios tėvas neriasi iš kailio, siekdamas nustatyti jų tapatumą. Norėdamas įrodyti tam pačiam Hesui, kad „Štirneriui" yra būdingas ir „melo didvyriškumas"— ši ortodoksinė su savimi sutariančio egoisto savybė, jis 188 puslapyje užtraukia savo giesmę: „Tačiau Štirneris *jokiu būdu* nesako, priešingai Heso tvirtinimui, jog visa ankstesnių egoistų klaida buvusi ta, kad jie visiškai *nesuprato* savo egoizmo". Plg. skyrių „Fenomenologija" ir visą „Knygą". Kitą su savimi sutariančio egoisto savybę — lengvatikybę — jis parodo 182 puslapyje, kur jis „*neginčija*" Fojerbacho nuomonės, kad „*individas* yra komunistas". Tolesnį jo policinės valdžios pasireiškimą mes randame 154 puslapyje, kuriame jis bara visus savo recenzentus už tai, kad jie „labiau" neįsigilinę „į egoizmą, kaip jį *supranta* Štirneris". Visi jie, žinoma, padarė klaidą, manydami, jog kalbama apie tikrą egoizmą, kai iš tikrųjų buvo kalbama tik apie tai, kaip „Štirneris" jį supranta.

Sančos sugebėjimą būti bažnyčios tėvu patvirtina „Apologetiniame komentare" dar ir tai, kad šis komentaras pradedamas veidmainišku pareiškimu:

„Gal būt, trumpas atsakymas bus naudingas jeigu ne minėtiesiems recenzentams, tai bent kai kuriems kitiems knygos skaitytojams" (p. 147).

* — liaudies kalba. *Red.*

** — senąją linksmą ir jaunąją liūdną Angliją. *Red.*

*** — kraseje. *Red.*

Čia Sanča apsimeta pasiaukojančiu ir teigia, kad sutinka paaukoti savo brangų laiką publikos „naudai", nors jis visur mus įtikinėja, kad visada turįs galvoje tik savo paties naudą, nors ir šiuo atveju jis tesistengia išgelbėti tik savąjį bažnyčios tėvo kailį.

Tuo būtų išsemtas „Komentaro" „savitumas". Tačiau „*Vienintelį*", kuris, beje, jau randamas ir „Knygoje" (p. 491), mes laikėme lig šiol atsargai ne tiek „kai kurių kitų skaitytojų" „naudai", kiek paties „Štirnerio" naudai. Ranka ranką prausia, iš ko neginčijamai išeina, kad „individas yra komunistas".

Filosofams vienas sunkiausių uždavinių yra nusileisti iš minties pasaulio į tikrąjį pasaulį. *Kalba* yra betarpiška minties tikrovė. Kaip filosofai išskyrė mąstymą į savarankišką jėgą, taip jie turėjo išskirti ir kalbą į atskirą, savarankišką karalystę. Čia yra filosofinės kalbos paslaptis; joje mintys, išreikštos žodžiais, turi atskirą savo turinį. Uždavinys nusileisti iš minčių pasaulio į tikrąjį pasaulį virsta uždaviniu nusileisti iš kalbos aukštybių į gyvenimą.

Mes jau parodėme, kad mintys ir idėjos išskiriamos į savarankišką jėgą dėl to, kad asmeniniai individų santykiai ir ryšiai paverčiami savarankiškais. Mes parodėme, kad išimtinis sistemingas ideologų ir filosofų užimtumas šiomis mintimis, taigi ir šių minčių susisteminimas yra darbo pasidalijimo išdava ir kad ypač vokiečių filosofija yra vokiečių smulkiaburžuazinių santykių išdava. Filosofams tereikėtų paversti savo kalbą paprasta kalba, iš kurios ji yra abstrahuota, ir jie sužinotų, kad jų kalba tėra iškreipta tikrojo pasaulio kalba, bei suprastų, kad nei mintys, nei kalba savaime nesudaro atskiros karalystės, kad jos tėra tikrojo gyvenimo *pasireiškimai*.

Sanča, kuris eina pėda pėdon paskui filosofus, būtinai turi ieškoti *filosofinio akmens*, skritulio kvadratūros ir gyvybės eliksyro, turi ieškoti „*Žodžio*", kuris kaip toks turėtų stebuklingą galią išvesti iš kalbos ir minčių karalystės į tikrąjį gyvenimą. Ilgus metus bendraudamas su Don Kichotu, Sanča yra taip jo paveiktas, jog nepastebi, kad šis jo „uždavinys", šis jo „pašaukimas" tėra išdava jo tikėjimo storais filosofiniais riterių romanais.

Sanča pradeda tuo, jog vėl mums vaizduoja Šventybės ir idėjų viešpatavimą pasaulyje, ir šįkart naujaip — kaip kalbos arba frazės viešpatavimą. Kalba, kai tik ji išskiriama į savarankišką jėgą, aišku, virsta fraze.

151 puslapyje Sanča vadina dabartinį pasaulį „frazės pasauliu, pasauliu, kurio pradžioje buvo žodis". Jis smulkiai išdėsto motyvus, dėl kurių jis vaikosi stebuklingojo žodžio:

„Filosofinė spekuliacija siekė surasti *predikatą*, kuris būtų toks *visuotinis*, kad apimtų kiekvieną... Kad predikatas apimtų kiekvieną, kiekvienas turi pasireikšti jame kaip *subjektas*, t. y. ne vien kaip tai, *kuo* jis yra, bet ir kaip tas, *kas* jis yra" (p. 152).

Kadangi spekuliacija „ieškojo" tokių predikatų, kuriuos Sanča anksčiau vadino pašaukimu, paskirtimi, uždaviniu, gimine ir t. t., tai ir tikrieji žmonės lig šiol „*ieškojo*" savęs „žodyje, logose, predikate" (p. 153). Lig šiol buvo naudojamasi *vardu*, kai kalbos sri-

tyje buvo norima vieną individą atskirti nuo kito tiesiog kaip tapačius asmenis. Tačiau Sanča nepasitenkina paprastais vardais; kadangi filosofinė spekuliacija iškėlė jam uždavinį rasti tokį visuotinį predikatą, kuris apimtų kiekvieną kaip subjektą, tai Sanča ieško filosofinio, abstraktaus vardo, ieško „Vardo", pranokstančio visus vardus,— visų vardų vardo, vardo kaip kategorijos, kuris, pavyzdžiui, atskirtų Sančą nuo Bruno ir juos abu nuo Fojerbacho taip tiksliai, kaip juos vieną nuo kito atskiria jų pačių vardai, ir kuris kartu ne mažiau tiktų jiems visiems trims, kaip ir visiems kitiems žmonėms bei visoms gyvoms būtybėms,— naujovė, kuri galėtų nepaprastai supainioti visus vekselinius lakštus ir santuokos sandorius ir t. t. ir vienu mostu nušluoti nuo žemės paviršiaus visas notarines kontoras bei civilinės metrikacijos biurus. Šis stebuklingas vardas, šis burtų žodis, kuris kalboje yra kalbos mirtis, šis asilo tiltas* į gyvenimą, šis aukščiausias kiniškų dangaus kopėčių laiptelis yra — *Vienintelis*. Stebuklingos šio žodžio savybės apdainuojamos tokiomis strofomis:

„Vienintelis — tėra paskutinis, mirštantis pasisakymas apie Tave ir apie Mane, tai pasisakymas, kuris virsta nuomone:
pasisakymas, kuris jau nebėra pasisakymas,
tilstantis, nebylus pasisakymas" (p. 153).
„Jame" (Vienintelyje) „tai, kas nepasakyta, yra svarbiausia" (p. 149).
Jis „neturi apibrėžimo" (ten pat).
„Jis nurodo savo turinį, esantį už arba anapus sąvokos" (ten pat).
Jis yra „sąvoka be apibrėžimo, ir jokios kitos sąvokos negali padaryti jo labiau apibrėžto" (p. 150).
Jis yra filosofiškas pasaulietinių vardų *„krikštas"* (p. 150).
„Vienintelis — tai žodis be minties.
Jis neturi jokio mintinio turinio".
„Jis išreiškia tą", „kas negali egzistuoti antrą kartą, taigi ir negali būti *išreikštas;*
Nes jeigu jis galėtų būti tikrai ir pilnutinai išreikštas, tai jis egzistuotų antrą kartą, įsikūnijęs išraiškoje" (p. 151).

Taip apdainavęs šio žodžio savybes, jis tokiomis antistrofomis pagerbia rezultatus, gautus, atradus jo stebuklingą jėgą:

„Kartu su Vieninteliu užbaigiama absoliutinių minčių karalystė" (p. 150).
„Jis yra užbaigiamasis mūsų frazių pasaulio akmuo" (p. 151).
„Jis yra logika, kuri baigiasi kaip frazė" (p. 153).
„Vienintelyje mokslas gali ištirpti gyvenime,
nes mokslo *Tai* virsta į *Tą ir Tą,*
Kuris jau nebeieško savęs žodyje, logose, predikate" (p. 153).

Tiesa, Sanča, nelaimei, iš savo recenzentų patyrimo įsitikino, kad ir Vienintelis gali būti „fiksuotas kaip sąvoka" ir kad „būtent taip elgiasi priešininkai" (p. 149), kurie yra tokie pikti Sančos priešininkai, jog jie visai nejaučia laukiamo magiško stebuklingojo žodžio veikimo, o dainuoja it operoje: Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!** Nepaprastai įniršęs ir iškilmingai rimtas Sanča pasisako ypač

---

* Originale žodžių žaismas: die Eselsbrücke (asilo tiltas) reiškia pagalbinę priemonę bukiems arba tingiems mokiniams (kažkas panašu į „špargalką"). *Red.*
** — Tai ne tas, tai ne tas! *Red.*

prieš savo Don Kichotą-Šeligą, kurį nesusipratimas skatina sukelti atvirą „maištą" ir visiškai nesuprasti savo kaip „kūrinio" padėties:

„Jeigu Šeliga suprastų, kad Vienintelis, kuris yra visiškai tuščia frazė arba kategorija, kartu jau nėra kategorija, jis, gal būt, pripažintų jį kaip vardą to, kas jam dar neturi vardo" (p. 179).

Taigi Sanča čia aiškiai pripažįsta, kad jis ir jo Don Kichotas siekia to paties tikslo, tik esant tokiam skirtumui, kad Sanča mano atradęs tikrąją Aušrinę, tuo tarpu Don Kichotas vis dar tamsoje

Sklendžia virš niūraus pasaulio
Plytinčių beribių jūrų*.

Fojerbachas „Ateities filosofijoje", p. 49, sakė:

„Būtis, pagrįsta vien neišreiškiamu, ir pati yra kažkas neišreiškiama. Taip, neišreiškiama. Kur išnyksta žodžiai, tik ten prasideda gyvenimas, tik ten atsiskleidžia būties paslaptis".

Sanča rado perėjimą nuo išreiškiamo į neišreiškiamą, jis rado žodį, kuris tuo pat metu yra ir kažkas daugiau, ir kažkas mažiau, negu žodis.

Mes matėme, kad visa perėjimo nuo mąstymo į tikrovę, taigi ir nuo kalbos į gyvenimą problema egzistuoja tik filosofinėje iliuzijoje, taigi yra teisėta tik filosofinei sąmonei, kuriai negali būti aiškus jos tariamo gyvenimo atsižadėjimo pobūdis ir kilmė. Ši didi problema, kai tik ji iš viso apsėdo mūsų ideologų galvas, žinoma, turėjo pastūmėti vieną šių klajojančių riterių galiausiai išvykti ieškoti žodžio, kuris kaip *žodis* sudaro minėtą perėjimą, kaip žodis nustoja buvęs tik žodis, kaip žodis paslaptingu virškalbiniu būdu nurodo kelią iš kalbos į tikrąjį jos pažymimą objektą, kuris, trumpiau sakant, atlieka tarp žodžių tą patį vaidmenį, kokį krikščionių fantazijoje atlieka tarp žmonių dievažmogis išganytojas. Tuščiausia ir bukiausia galva tarp filosofų turėjo „pribaigti" filosofiją, paskelbdama, kad minčių stokojimas joje pačioje reiškia filosofijos galą, taigi ir pergalingą įžengimą į „kūniškąjį" gyvenimą. Jos filosofinis bemintiškumas jau savaime buvo filosofijos galas, kaip ir jos neišreiškiama kalba — bet kurios kalbos galas. Sančos triumfą dar sąlygojo tai, kad iš visų filosofų jis mažiausiai nusimano apie tikruosius santykius, todėl filosofinės kategorijos jam neteko paskutinio ryšių su tikrove likučio, taigi ir paskutinio *prasmės* likučio.

Tad eiki, nuolankusis ir ištikimasis tarne Sanča, eiki arba, tiksliau, risnoki ant savo asilo, skubėki pasimėgauti savo Vienintelių, „išnaudoki" iki paskutinės raidės savo *„Vienintelį"*, kurio stebuklingą titulą, jėgą ir narsumą jau yra apdainavęs Kalderonas tokiais žodžiais[135]:

Vienintelis —
El valiente Campeon,
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin,
El siempre fiel Cristiano,

* Meistras Konradas fon Viurcburgas, „Aukso kalvė", 143 posmas.

El Almirante feliz
De Africa, el Rey soberano
De Alexandría, el Cadé
De Berberia, de Egipto el Cid,
Morabito, y *Gran Señor*
*De Jerusalen**.

„Baigiant reikėtų priminti" Sančai, didžiajam Jeruzalės valdovui, apie tai, kaip Servantesas „kritikavo" Sančą,— „Don Kichotas", persk. 20, 1617 metų Briuselio leidimo 171 p. (Plg. „Komentarą", p. 194.)

* — Narsusis kovotojas,
Kilnusis vadas,
Šaunusis riteris,
Garsusis paladinas,
Ištikimasis krikščionis,
Laimingasis Afrikos admirolas,
Vyriausiasis Aleksandrijos valdytojas,
Berberijos kadis,
Egipto sidas,
Marabutas ir
Didysis Jeruzalės
Valdovas. Red.

LEIPCIGO SUSIRINKIMO UŽDARYMAS

Išvaikę iš susirinkimo visus savo oponentus, šventasis Brunas ir šventasis Sanča, dar vadinamas Maksu, sudaro amžiną sąjungą ir užtraukia tokį jaudinantį duetą, draugiškai linkčiodami vienas kitam galvomis kaip du mandarinai.

Šventasis Sanča

„Kritikas yra tikrasis masės vadas... Jis yra jos valdovas ir karvedys išsivaduojamajame kare prieš egoizmą" („Knyga", p. 187).

Šventasis Brunas

„Maksas Štirneris yra kryžiuočių vadas ir karvedys" (prieš Kritiką). „Kartu jis yra šauniausias ir narsiausias iš visų kovotojų" (Vigandas, p. 124).

Šventasis Sanča

„Dabar mes pereiname prie to, kad pateiktume politinį ir socialinį liberalizmą humaniškajam arba kritiniam liberalizmui" (t. y. kritinei kritikai) „įvertinti" („Knyga", p. 163).

Šventasis Brunas

„Prieš Vienintelį ir jo nuosavybę krinta *politinis* liberalas, noris palaužti savivalę, ir *socialinis* liberalas, noris sunaikinti nuosavybę. Jie krinta nuo kritinio" (t. y. iš *Kritikos* pavogto) „Vienintelio peilio" (Vigandas, p. 124).

Šventasis Sanča

„Nuo Kritikos nėra apsaugota nė viena mintis, nes *Kritika* yra *pati mąstanti dvasia*... Kritika arba, tiksliau, Jis" (t. y. šventasis Brunas) („Knyga", p. 195, 199).

Šventasis Brunas

(pertraukia jį nusilenkdamas)

„Tik *kritinis* liberalas... nenori kristi prieš Kritiką, nes *Jis pats* yra kritikas" (Vigandas, p. 124).

Šventasis Sanča

„Kritika, ir tik Kritika, stovi *epochos aukštumoje*... Tarp socialinių teorijų Kritika neabejotinai yra visų tobuliausia... Joje savo gryniausią išraišką pasiekia krikščioniškasis meilės principas, tikrasis socialinis principas, joje daromas paskutinis galimas eksperimentas, siekiant išvaduoti žmones nuo išimtinumo ir savitarpio atstūmimo: tai yra kova prieš egoizmą jos paprasčiausia ir todėl *šiurkščiausia* forma" („Knyga", p. 177).

„Šis Aš yra... praeitos istorijos epochos užbaigimas ir jos *kulminacinis taškas.* Vienintelis yra paskutinis prieglobstis senajame pasaulyje, paskutinis kampelis, iš kurio senasis pasaulis gali pulti" kritinę Kritiką... „Šis Aš yra į aukščiausią laipsnį pakeltas, galingiausias ir stipriausias senojo pasaulio" (t. y. krikščionybės) „egoizmas. ...Šis Aš yra *šiurkščiausio šiurkštumo* substancija" (Vigandas, p. 124).

Po šio nuoširdaus dialogo abu didieji bažnyčios tėvai uždaro susirinkimą. Tada jie tyliai paspaudžia vienas kitam ranką. Vienintelis „užmiršta patį save, saldžiai užsimiršdamas", bet vis dėlto „galutinai neištirpsta". O kritikas triskart „nusišypso" ir po to, „įsitikinęs pergale, nesulaikomai ir pergalingai žengia savo keliu".

II tomas

VOKIEČIŲ SOCIALIZMO, ATSTOVAUJAMO ĮVAIRIŲ JO PRANAŠŲ, KRITIKA

„TIKRASIS SOCIALIZMAS"

Toks pat santykis, kokį mes parodėme pirmajame tome (plg. „Šventasis Maksas", „Politinis liberalizmas") tarp ligšiolinio vokiečių liberalizmo ir prancūzų bei anglų buržuazijos judėjimo, yra tarp vokiečių socializmo ir Prancūzijos bei Anglijos proletariato judėjimo. Greta vokiečių komunistų atsirado rašytojų, kurie perėmė kai kurias komunistines prancūzų ir anglų idėjas ir suplakė jas su savosiomis vokiškomis filosofinėmis prielaidomis. Šie „socialistai", arba „tikrieji socialistai", kaip jie save vadina, komunistinę užsienio literatūrą laiko ne tam tikro realaus judėjimo išraiška ir padariniu, o grynai teoriniais veikalais, kurie — visiškai taip pat, kaip jie vaizduojasi vokiečių filosofinių sistemų atsiradimą,— esą kilę iš „grynosios minties". Jie negalvoja, kad šių veikalų pagrindas, net kai jie skelbia sistemas, yra praktiniai poreikiai, tam tikrų šalių tam tikros klasės gyvenimo sąlygų visuma. Jie aklai tiki kai kurių šių literatūrinių partijos atstovų iliuzija, kad jiems rūpinti „protingiausia" visuomenės santvarka, o ne tam tikros klasės ir tam tikros epochos poreikiai. Vokiečių ideologija, kuri yra pavergusi šiuos „tikruosius socialistus", neleidžia jiems įžvelgti tikrojo santykio. Savo veikla „nemoksliškų" prancūzų ir anglų atžvilgiu jie siekia pirmiausia sukelti atitinkamą vokiečių publikos panieką šių užsieniečių paviršutiniškumui arba „grubiam" empirizmui, išaukštinti „vokiečių mokslą" ir priskirti jam misiją — parodyti pagaliau pasauliui komunizmo ir socializmo *tiesą*, absoliutinį, „*tikrąjį* socializmą". Ir jie tučtuojau imasi darbo, norėdami, kaip „vokiečių mokslo" atstovai, atlikti šią misiją, nors dažniausiai šis „vokiečių mokslas" jiems yra beveik toks pat svetimas, kaip prancūzų ir anglų veikalai originalo kalba, kuriuos jie težino tik iš Šteino, Elkerso[136] ir pan. kompiliacijų. Ir kas gi yra ta „*tiesa*", kurią jie priskiria socializmui ir komunizmui? Pasitelkę vokiečių, ypač Hegelio ir Fojerbacho ideologiją, jie stengiasi išsiaiškinti socialistinės ir komunistinės literatūros idėjas, kurios jiems yra visiškai nesuvokiamos iš dalies dėl to, kad jie nežino net grynai literatūrinio šių idėjų sąryšio, iš dalies dėl to, kad jie, kaip jau minėjome, klaidingai supranta šią literatūrą. Jie atplėšia komunistines sistemas, kaip ir kritinius bei poleminius komunistinius raštus nuo realaus judėjimo, kurio paprasta išraiška jie yra, ir po

to savavališkai juos susieja su vokiečių filosofija. Jie atsieja tam tikrų istorijos sąlygotų gyvenimo sričių supratimą nuo pačių šių gyvenimo sričių ir matuoja jį tikrosios, absoliutinės, t. y. vokiečių filosofinės sąmonės matu. Jie visiškai nuosekliai paverčia šių konkrečių individų santykius „Žmogaus" santykiais, jie aiškina šių konkrečių individų mintis apie jų santykius ta prasme, tartum jos būtų mintys apie „Žmogų". Kartu jie nukrypsta nuo realaus istorinio pagrindo į ideologijos sritį ir, nežinodami tikrojo sąryšio, lengvai gali — „absoliučiu" arba kuriuo nors kitu ideologiniu metodu — sukonstruoti fantastinį sąryšį. Šitoks prancūzų idėjų vertimas į vokiečių ideologų kalbą ir šis savavališkai sufabrikuotas komunizmo ir vokiečių ideologijos sąryšis ir sudaro vadinamąjį „tikrąjį socializmą", kuris viešai skelbiamas — kaip skelbia toriai apie Anglijos konstituciją — „nacijos pasididžiavimu ir visų kaimyninių tautų pavydo objektu".

Taigi šis „tikrasis socializmas" yra ne kas kita, kaip proletarinio komunizmo ir daugiau ar mažiau jam giminingų Prancūzijos ir Anglijos partijų bei sektų atsimainymas vokiečių dvasios danguje ir, kaip mes tuojau pamatysime, vokiečių širdies danguje. „Tikrasis socializmas", kuris dedasi esąs pagrįstas „mokslu", pirmiausia ir pats yra tam tikras ezoterinis mokslas; jo teorinė literatūra galioja tik tiems, kuriems yra atskleistos „mąstančiosios dvasios" paslaptys. Bet jis turi ir egzoterinę literatūrą; domėdamasis visuomeniniais, egzoteriniais santykiais, jis jau vien dėl to turi varyti savotišką propagandą. Šioje egzoterinėje literatūroje jis apeliuoja jau ne į vokiečių „mąstančiąją dvasią", o į vokiečių „širdį". O tai daryti visai lengva, nes „tikrasis socializmas", domėdamasis jau ne realiais žmonėmis, o „Žmogumi", yra praradęs bet kokią revoliucinę aistrą ir vietoj jos paskelbęs visuotinę žmonių meilę. Todėl jis kreipiasi ne į proletarus, o į du gausiausius Vokietijos žmonių sluoksnius: į smulkiuosius biurgerius su jų filantropinėmis iliuzijomis ir kaip tik į šių smulkiųjų biurgerių ideologus, į filosofus ir filosofų pasekėjus; jis kreipiasi apskritai į šiuo metu Vokietijoje viešpataujančią „kasdieninę" ir nekasdieninę sąmonę.

Sutinkamai su Vokietijoje faktiškai esamomis sąlygomis būtinai turėjo susidaryti ši tarpinė sekta, neišvengiamai buvo ieškoma kompromiso tarp komunizmo ir viešpataujančiųjų pažiūrų. Neišvengiama buvo ir tai, kad daugybė vokiečių komunistų, kurie iš pradžių pasirėmė filosofija, atėjo ir tebeeina į komunizmą kaip tik tuo vadovaudamiesi, o kiti, kurie negali išsivaduoti iš ideologijos varžtų, skelbs šį „tikrąjį socializmą" ligi savo palaimingos mirties. Todėl mes negalime žinoti, ar tebesilaiko „tikrojo socializmo" požiūrio, ar nuėjo į priekį tie jo atstovai, kurių čia kritikuojami veikalai buvo parašyti prieš tam tikrą laiką. Mes iš viso nieko neturime prieš atskirus asmenis; mes tenagrinėjame išspausdintus dokumentus, išreiškiančius kryptį, neišvengiamą tokiai balai, kokia yra Vokietija.

Be to, „tikrasis socializmas" neabejotinai atvėrė masei „Jaunosios Vokietijos" beletristų[137], daktarų stebukladarių ir kitų literatų plačią dirvą socialiniam judėjimui eksploatuoti. Nesant Vokietijoje *tikros*, aistringos, praktinės partinės kovos, pradžioje ir socialinis judėjimas buvo *grynai* literatūrinis. „Tikrasis socializmas" tobuliausiai išreiškia tokį socialinį literatūrinį judėjimą, kuris atsirado be tikrųjų partinių interesų ir kuris dabar, susiformavus komunistų partijai, nori išlikti, jos nepaisydamas. Savaime suprantama, kad, atsiradus Vokietijoje tikrai komunistų partijai, „tikrieji socialistai" turės vis labiau tenkintis tik smulkiųjų biurgerių publika, o šios publikos atstovų ieškoti tarp impotentiškų ir nusmukusių literatų.

I

„RHEINISCHE JAHRBÜCHER"[138], arba „TIKROJO SOCIALIZMO" FILOSOFIJA

A. „KOMUNIZMAS, SOCIALIZMAS, HUMANIZMAS"[139]

„RHEINISCHE JAHRBÜCHER", T. I, P. 167 IR SEK.

Mes pradedame nuo šio straipsnio, nes jame labai sąmoningai ir su didele savigarba atskleidžiamas vokiškas nacionalinis „tikrojo socializmo" pobūdis.

P. 168. „Matyt, *prancūzai* nesupranta savo pačių genijų. Čia jiems į pagalbą ateina *vokiečių mokslas,* kuris *duoda socializmą kaip protingiausią* — jei tik protą galima laipsniuoti — *visuomenės santvarką*".

Taigi čia „vokiečių mokslas" duoda „socializmą" kaip tam tikrą, būtent „protingiausią" „visuomenės santvarką". Socializmas tampa tik visagalio, išmintingiausio, visa apimančio, netgi sukūrusio visuomenę vokiečių mokslo šaka. Tiesa, socializmas yra prancūzų kilmės, bet prancūzų socialistai buvo *„savyje" vokiečiai,* todėl *tikri* prancūzai jų ir „nesuprato". Todėl mūsų autorius gali pasakyti:

„*Komunizmas* yra *prancūziškas, socializmas* — *vokiškas reiškinys*; prancūzų laimė, kad jie turi tokį laimingą visuomeninį *instinktą,* kuris kada nors galės atstoti jiems *mokslines studijas.* Šis rezultatas buvo nužymėtas abiejų tautų vystymosi. Prancūzai per *politiką* atėjo į *komunizmą*" (dabar, aišku, jau žinome, kaip prancūzų tauta atėjo į komunizmą); „vokiečiai per *metafiziką,* kuri pagaliau virto antropologija, atėjo į *socializmą*" (būtent į „tikrąjį socializmą"). „Abu galiausiai ištirpsta *humanizme*".

Pavertus komunizmą ir socializmą dviem abstrakčiomis teorijomis, dviem principais, nebelieka, žinoma, nieko lengvesnio, kaip išgalvoti kokią nors hegelinę šių abiejų priešybių vienybę bet kuriuo neapibrėžtu pavadinimu. Tai leidžia ne tik mesti perveriamą žvilgsnį į „abiejų tautų vystymąsi", bet ir kuo puikiausiai išryškinti spekuliatyviai mąstančio individo pranašumą prieš prancūzus ir vokiečius.

Beje, ši tezė beveik žodis į žodį nurašyta iš Piutmano „Bürgerbuch", p. 43 ir kt.[140] Ir apskritai autoriaus „mokslinis" socializmo „tyrinėjimas" tėra konstruojantis atgaminimas idėjų, esančių minėtoje knygoje, „Dvidešimt viename lanke" ir kituose vokiečių komunizmo atsiradimo epochos veikaluose.

Pateiksime bent keletą šiame straipsnyje prieš *komunizmą* iškeltų prieštaravimų pavyzdžių.

P. 168. „Komunizmas nesujungia atomų į organinę visumą".

Reikalavimas sujungti atomus į „organinę visumą" nėra protingesnis už skritulio kvadratūros reikalavimą.

„Komunizmas, kaip jam faktiškai atstovaujama jo svarbiausiame centre, Prancūzijoje, yra *grubi* priešybė egoistiniam krautuvininkų valstybės suirimui; jis nepakyla aukščiau šios politinės priešybės, nepasiekia *besąlyginės laisvės, laisvės be prielaidų*" (ten pat).

Voilà* vokiškas ideologinis „besąlyginės laisvės, laisvės be prielaidų" postulatas, laisvės, kuri tėra praktinė formulė „besąlyginiam mąstymui, mąstymui be prielaidų". Aišku, prancūzų komunizmas yra „grubus", nes jis yra teorinė išraiška *tikros* priešybės, aukščiau kurios, mūsų autoriaus nuomone, jis turėtų pakilti, vien įsivaizduodamas esąs šią priešybę jau įveikęs. Plg., tarp kitko, „Bürgerbuch", p. 43.

„Tironija sėkmingai gali gyvuoti ir esant komunizmui, nes jis neleidžia giminei toliau gyvuoti" (p. 168).

Vargšė giminė! Lig šiol „giminė" gyvavo *vienu metu* su „tironija"; bet kadangi komunizmas *panaikina* „giminę", tai kaip tik todėl jis gali *išsaugoti* „tironiją". Bet kaip, mūsų „tikrojo socialisto" nuomone, komunizmas pradeda naikinti „giminę"? Jis „turi priešais save masę" (ten pat).

„Žmogus, esant komunizmui, *nesupranta* savo *esmės*... komunizmas priveda jo priklausomybę iki *kraštutinio, brutaliausio santykio*, iki priklausomybės *nuo grubios materijos* — iki *darbo* atitrūkimo nuo *pomėgio*. Žmogus nepasiekia *laisvos* dorovinės *veiklos*".

Norėdami tinkamai įvertinti „mokslinį tyrinėjimą", kuris privedė mūsų „tikrąjį socialistą" prie šio tvirtinimo, atkreipsime dėmesį į tokį teiginį:

„Prancūzų socialistai ir komunistai... teoriškai jokiu būdu nėra supratę socializmo *esmės*... net radikalieji" (prancūzų) „komunistai dar toli gražu neįveikė priešingumo tarp *darbo* ir *pomėgio*... dar nepakilo iki minties apie *laisvą veiklą*... Skirtumas tarp komunizmo ir krautuvininkų pasaulio tėra tas, kad, esant komunizmui, *visiškas tikros žmogaus nuosavybės nusavinimas* turi būti išvaduotas nuo bet kokio atsitiktinumo, t. y. turi būti *idealizuotas*" („Bürgerbuch", p. 43).

Taigi mūsų „tikrasis socialistas" prancūzams čia prikiša, kad jie teisingai supranta savo faktinę visuomeninę padėtį, užuot padėję „Žmogui" įsisąmoninti „*savo* esmę". Visi šių „tikrųjų socialistų" priekaištai prancūzams tėra tai, kad Fojerbacho filosofija nėra paskutinis viso jų judėjimo žodis. Mūsų autoriaus išeities taškas yra jau esamas teiginys apie darbo atitrūkimą nuo pomėgio. Bet, užuot pradėjęs nuo šio teiginio, jis ideologiškai apverčia klausimą aukštyn kojomis, pradeda nuo to, kad žmogus neturi supratimo, iš to daro išvadą apie „priklausomybę nuo grubios materijos" ir verčia šią priklausomybę *realizuotis* kaip „darbo atitrūkimą nuo pomėgio". Beje, mes dar pamatysime, kokias išvadas prieina mūsų „tikrasis

* — Štai. *Red.*

socialistas" savo nepriklausomybe „nuo grubios materijos".— Apskritai visi šie ponai labai jautrūs. Viskas, o ypač materija juos šokiruoja, visur jie skundžiasi grubumu. Anksčiau mes jau turėjome „*grubią* priešybę", dabar turime „*brutaliausią* santykį", „priklausomybę nuo *grubios* materijos":

> Byloti vokietis suskato:
> Nedrįskite *grubiai* mylėti,
> Nes galite pakenkt sveikatai[141].

Aišku, vokiečių filosofija, apsisiautusi socializmo skraiste, kreipiasi dėl akių į „grubią tikrovę", bet kartu ji visada yra pakankamai nuo jos nutolusi ir šaukia jai, isteriškai susierzinusi: noli me tangere!*

Po šių mokslinių priekaištų prancūzų komunizmui mes randame keletą istorinio pobūdžio svarstymų, kurie puikiai parodo mūsų „tikrojo socialisto" „laisvą dorovinę veiklą", jo „mokslinį tyrinėjimą" ir jo nepriklausomybę nuo grubios materijos.

170 puslapyje autorius prieina „išvadą", kad „*grubus*" (dar kartą!) „prancūzų komunizmas" tik vienas ir „tėra". Šios apriorinės tiesos konstrukcija sukuriama, vadovaujantis dideliu „visuomeniniu instinktu", ir parodo, kad „žmogus suprato savo esmę". Tik paklausykite:

„Nėra jokio kito komunizmo, *nes* tai, ką yra davęs Veitlingas, tėra perdirbtos furjeristinės ir komunistinės idėjos, su kuriomis jis susipažino Paryžiuje ir Ženevoje".

„Nėra jokio" anglų komunizmo, „nes tai, ką yra davęs Veitlingas ir t. t." Tomas Moras, leveleriai, Ovenas, Tompsonas, Uotsas, Holiokas, Harnis, Morganas, Sautvelis, Gudvinas Barmbis, Grivsas, Edmonsas, Hobsonas, Spensas be galo nustebtų, resp. apsiverstų iš nustebimo karste, jeigu išgirstų, kad visi jie nėra komunistai,— „nes" Veitlingas važinėjo į Paryžių ir Ženevą.

Beje, Veitlingo komunizmas, atrodo, ne visai sutampa su „grubiu prancūzų komunizmu", vulgo**— babuvizmu, nes jis apima ir „furjeristines idėjas".

„Komunistai buvo ypač stiprūs, kurdami sistemas arba iš karto gatavas visuomenės santvarkas (Kabės „Ikarija", Veitlingas, „Gerovė"). Tačiau visos sistemos yra dogminio diktatorinio pobūdžio" (p. 170).

Pareiškęs savo nuomonę apie sistemas apskritai, „tikrasis socializmas", suprantama, nusikratė reikalo tyrinėti pačias komunistines sistemas. Vienu smūgiu jis įveikė ne tik „Ikariją"[142], bet ir visas filosofines sistemas, pradedant nuo Aristotelio ir baigiant Hegeliu, įveikė „Gamtos sistemą"[143], Linėjaus ir Žiusjės botanikos sistemas ir net Saulės sistemą. Beje, kai dėl pačių šių sistemų, tai jos beveik visos atsirado komunistinio judėjimo pradžioje ir tuomet tarnavo propagandai kaip liaudies romanai, kurie visai atitiko dar neišsivysčiusią ką tik pradedančių judėti proletarų sąmonę. Kabė pats vadina

---

* — neliesk manęs! *Red.*
** — paprastai. *Red.*

savo „Ikariją" roman philosophique*, ir spręsti apie Kabė reikia ne iš jo sistemos, o iš jo poleminių raštų ir apskritai iš visos jo kaip partijos vadovo veiklos. Kai kurie šių romanų, pavyzdžiui, Furjės sistema, yra kupini tikros poetinės dvasios, o kiti, kaip Oveno ir Kabės sistemos, visai neturi fantazijos ir parašyti su pirklišku išskaičiavimu arba juridiškai gudriai prisitaikant prie apdorotinos klasės pažiūrų. Partijai besivystant, šios sistemos netenka bet kokios reikšmės ir geriausiu atveju išlieka tik nominaliai, kaip lozungai. Kas Prancūzijoje tiki Ikarija, o Anglijoje — Oveno planais, kuriuos jis skelbė tam tikroms klasėms įvairiomis modifikacijomis, atsižvelgdamas į aplinkybes arba į propagandos tikslus? Tikrojo šių sistemų turinio neišreiškia sisteminės jų formos, ir tai geriausiai įrodo ortodoksiniai furjeristai iš „Démocratie pacifique", kurie, nepaisant viso jų ortodoksiškumo, yra tiesioginiai Furjės antipodai, buržuaziniai doktrinieriai. Tikrasis visų epochinės reikšmės sistemų turinys yra jų atsiradimo laiko poreikiai. Kiekvienos jų pagrinde glūdi visas ankstesnis nacijos vystymasis, istorinė klasinių santykių forma su jų politinėmis, moralinėmis, filosofinėmis ir kitomis pasekmėmis. Apie šią komunistinių sistemų bazę ir apie šį jų turinį visiškai nieko nepasako tezė, kad visos sistemos yra dogminės ir diktatorinės. Vokiečiai neturėjo išsivysčiusių klasinių santykių, kokius turėjo anglai ir prancūzai. Todėl vokiečių komunistai galėjo paimti savo sistemos bazę tik iš gyvenimo sąlygų to luomo, iš kurio jie buvo kilę. Ir visai suprantama, kad šiomis sąlygomis vienintelė esanti komunistinė vokiečių sistema buvo prancūzų idėjų atgaminimas, laikantis smulkiųjų amatų santykių apribotos pasaulėžiūros.

Tironiją, kuri išlieka komunizmo sąlygomis, rodo *„beprotiška* Kabės *mintis,* kad visi iki vieno prenumeruotų *jo* „Populaire"" (p. 168). Jeigu mūsų bičiulis pradžioje iškreipia reikalavimus, kuriuos kelia savo partijai jos vadovas, priverstas tai daryti tam tikrų aplinkybių ir pavojaus išsklaidyti nedideles pinigines lėšas, ir po to šiuos reikalavimus matuoja „žmogaus esmės" matu, tai jis, aišku, turi prieiti išvadą, kad šis partijos vadovas ir visi kiti jo partijos nariai yra „bepročiai" ir kad, atvirkščiai, sveiką protą turi tik nepartinės figūros, tokios kaip jis pats ir „žmogaus esmė". Beje, iš Kabės knygos „Teisingoji mano linija"[144] jis galėtų susipažinti su tikrąja padėtimi.

Pabaigoje visas priešingumas tarp mūsų autoriaus ir apskritai vokiečių „tikrųjų socialistų" bei ideologų, iš vienos pusės, ir tikrojo kitų tautų judėjimo — iš antros, reziumuojamas tokiu klasikiniu teiginiu. Girdi, vokiečiai apie viską sprendžia sub specie aeterni** (pagal Žmogaus esmę), o užsieniečiai į viską žiūri praktiškai, atsižvelgdami į realiai esančius žmones ir santykius. Užsieniečiai mąsto ir veikia *savo laikui,* vokiečiai — *amžinybei.* Šį pripažinimą mūsų „tikrasis socialistas" taip formuluoja:

„Komunizmas parodo savo vienašališkumą jau savo pavadinimu, reiškiančiu priešingumą konkurencijai; bet *nejaugi* šis šališkumas, kuris *dabar dar* gali turėti reikšmės kaip partijos vardas, *bus amžinas?"*

---

* — filosofiniu romanu. *Red.*

** — amžinybės požiūriu. *Red.*

Taip radikaliai sunaikinęs komunizmą, mūsiškis autorius pereina prie jo priešybės — prie *socializmo.*

„Socializmas įveda anarchinę santvarką, kuri yra *esminė savita* žmonių giminės, taip pat ir visatos *ypatybė*" (p. 170) ir kuri kaip tik todėl neegzistavo lig šiol „žmonių giminei".

Laisva konkurencija yra per „grubi", tad mūsų „tikrasis socialistas" negali jos paskelbti „anarchine santvarka".

„Kupinas pasitikėjimo *doroviniu* žmonijos *branduoliu*", „*socializmas*" dekretuoja, kad „lyčių susijungimas *yra* ir *turi* būti tik aukščiausia meilės pakopa, *n e s* tik tai, kas natūralu, yra tikra, o tikra yra dorovinga" (p. 171).

Argumentas už tai, kodėl „susijungimas ir t. t. ir t. t. yra ir turi būti", tinka viskam. Pavyzdžiui, „kupinas pasitikėjimo" beždžionių giminės „*doroviniu branduoliu*", „socializmas" gali taip pat dekretuoti, kad tarp beždžionių natūraliai randamas onanizmas „yra ir turi būti tik aukščiausia meilės" sau pačiam „pakopa, *nes* tik tai, kas natūralu, yra tikra, o tikra yra dorovinga".

O iš kur socializmas gauna matą tam, kas „natūralu",— sunku pasakyti.

„Veikla ir pomėgis sutampa žmogaus *savitume.* Vieną ir kitą nulemia šis savitumas, o ne *mūsų išorėje esantys* produktai".

„Bet kadangi šie produktai yra būtini veiklai, t. y. tikrajam gyvenimui, ir kadangi jie dėl visos žmonijos bendros veiklos yra tartum nuo jos atsiskyrę, *tai* jie ir visiems *yra arba turi būti* bendras tolesnio vystymosi substratas *(turto bendrumas)*".

„Tiesa, mūsų dabartinė visuomenė taip sulaukėjo, kad atskiri asmenys su žvėrišku godumu puola kitų darbo produktus ir kartu leidžia savo esybei pūti nieko neveikiant *(rantjė); būtina* šios padėties *išdava* vėl yra ta, kad kiti asmenys, kurių nuosavybė (jų žmogiškoji esybė) sunyksta ne dėl nieko neveikimo, o dėl išsekinančio įtempimo, yra priversti dirbti *it mašinos (proletarai)... Tačiau* abu mūsų visuomenės poliai, rantjė ir proletarai, yra vienoje išsivystymo pakopoje, *abu yra priklausomi nuo daiktų, esančių jų išorėje*", kitaip tariant: abu yra „negrai", kaip pasakytų šventasis Maksas (p. 169, 170).

Šios mūsiškio „mongolo" „išvados" apie „mūsų negriškumą" yra labiausiai išbaigtas dalykas iš viso to, ką „tikrasis socializmas" lig šiol „tartum atskyrė nuo savęs kaip būtiną tikrajam gyvenimui produktą" ir ką, jo nuomone, turint galvoje „žmogaus savitumą", „visa žmonija" turėtų „pulti su žvėrišku godumu".

„Rantjė", „proletarai", „it mašinos", „turto bendrumas"— šie keturi vaizdiniai kiekvienu atveju yra mūsiškiam mongolui „jo išorėje esantys produktai", kurių atžvilgiu jo „veikla" ir jo „pomėgis" tėra vaizduoti juos tik kaip anticipuotus jo paties „it mašininio darbo" rezultatų pavadinimus.

Mes sužinome, kad visuomenė sulaukėjo ir todėl individai, sudarantys šią visuomenę, kenčia dėl visokių ydų. Visuomenė atskiriama nuo šių individų, ji virsta kažkuo savarankišku, ji sulaukėja savitu būdu, ir tik *dėl* šio jos sulaukėjimo kenčia individai. Pirmoji šio sulaukėjimo pasekmė yra sąvokos: „plėšrusis žvėris", „neveiklus" ir „savo pūvančios esybės" turėtojas, ir po to, o siaube, sužinome, kad visa tai yra „rantjės" bruožai. Čia belieka pastebėti, kad šis „savo esybės puvimas" tėra filosofiškai mistifikuotas būdas „neveiklumui"

išaiškinti, o apie praktines šio „neveiklumo" ypatybes autorius, matyt, mažai tenusimano.

Antroji „būtina" šios pirmosios sulaukėjimo pasekmės „išdava" yra dvi tokios sąvokos: „savo žmogiškosios esybės sunykimas dėl išsekinančio įtempimo" ir „vertimas dirbti it mašinos". Abi jos yra „būtina išdava to, kad rantjė leidžia savo esybei pūti", o paprasta kalba, kaip mes vėl pasibaisėdami sužinome, tai reiškia „proletarus".

Taigi čia nustatomas priežastinis sąryšis yra toks: proletarai egzistuoja ir dirba it mašinos, ir tai yra mums duotas faktas. Bet kodėl proletarai turi „dirbti it mašinos"? Todėl, kad rantjė „leidžia savo esybei pūti". O kodėl rantjė leidžia savo esybei pūti? Todėl, kad „mūsų dabartinė visuomenė taip sulaukėjo". O kodėl ji taip sulaukėjo? To belieka paklausti viešpaties dievo.

Mūsų „tikrajam socialistui" yra būdinga, kad rantjė ir proletarų priešingumą jis laiko „*mūsų* visuomenės poliais". Šis priešingumas, kuris buvo beveik visose daugiau ar mažiau išsivysčiusiose visuomenės pakopose ir apie kurį nuo neatmenamų laikų postringavo visi moralistai, vėl iškeliamas pačioje proletarinio judėjimo pradžioje, tuo metu, kai proletariatas dar tebeturėjo bendrų interesų su pramonės ir smulkiąja buržuazija. Palygink, pavyzdžiui, Kobeto ir P. L. Kurjės arba Sen-Simono raštus. Sen-Simonas iš pradžių dar priskirdavo pramonės kapitalistus prie travailleurs* priešingai oisifs**, rantjė. Pasakyti šią banalybę apie proletarų ir rantjė priešingumą — ir ne paprasta, o šventa filosofine kalba,— ir suteikti šiai vaikiškai minčiai ne ją atitinkančią, o dievišką, abstrakčią išraišką,— šitaip yra čia, kaip ir visais kitais atvejais, pagrįstas vokiečių mokslas, kurį išbaigė „tikrasis socializmas". Šis pagrįstumas apvainikuojamas pabaigoje. Čia mūsų „tikrasis socialistas" paverčia visiškai skirtingas proletarų ir rantjė išsivystymo pakopas „viena išsivystymo pakopa", nes jis gali nutylėti jų tikrąsias išsivystymo pakopas, apibendrindamas jas filosofine fraze: „priklausomybė nuo daiktų, esančių jų išorėje". Šiuo atveju „tikrasis socializmas" yra radęs tą išsivystymo pakopą, kurioje visų išsivystymo pakopų skirtingumas trijose gamtos karalystėse, geologijoje ir istorijoje visiškai išnyksta.

Nepaisydamas savo neapykantos „priklausomybei nuo daiktų, esančių jo išorėje", mūsų „tikrasis socialistas" vis dėlto pripažįsta, kad jis nuo jų priklauso, „nes produktai", t. y. kaip tik šie daiktai „yra būtini veiklai" ir „tikrajam gyvenimui". Šio drovaus pripažinimo mūsų autoriui prireikė, kad jis galėtų praskinti kelią filosofinei turto bendrumo konstrukcijai, kuri virsta tokia aiškia nesąmone, jog užtenka tik atkreipti į ją skaitytojo dėmesį.

Dabar imkime pirmąjį iš anksčiau cituotų teiginių. Čia vėl apeliuojama į veiklai ir pomėgiui būtiną „nepriklausomybę nuo daiktų". Veiklą ir pomėgį „nulemia" „žmogaus savitumas". Užuot

* — dirbančiųjų. *Red.*
** — dykinėtojams. *Red.*

ieškojęs šio savitumo aplinkinių žmonių veikloje ir pomėgyje,— čia jis labai greitai pamatytų, kokią reikšmę turi ir mūsų išorėje esantys produktai,— jis kalba apie jų abiejų „sutapimą" „žmogaus savitume". Užuot įžvelgęs žmonių savitumą jų veikloje ir šios veiklos sąlygojamame pomėgių patenkinimo būde, jis aiškina veiklą ir pomėgį „žmogaus savitumu", o tuo užkertamas kelias bet kokiai tolesnei diskusijai. Nuo realių individo poelgių jis vėl pabėga į savo neišreiškiamą, nesuvokiamą savitumą. Be to, čia mes matome, ką *„tikrieji socialistai"* laiko „laisva veikla". Mūsiškis autorius neatsargiai išduoda mums savo paslaptį, sakydamas, kad ji yra tokia veikla, kurios „nenulemia daiktai, esantys mūsų išorėje"; vadinasi, ji yra actus purus, grynoji, absoliuti veikla, kuri yra ne kas kita, kaip tik veikla, ir galiausiai vėl tampa „grynojo mąstymo" iliuzija. Ši grynoji veikla, suprantama, labai užsiteršia, kai ji turi materialų substratą ir materialų rezultatą; „tikrasis socialistas" užsiima tokia užteršta veikla tik labai nenoriai ir niekina jos produktą, vadindamas jį jau nebe „rezultatu", o „tik žmogaus *atmata"* (p. 169). Todėl subjektas, kuriuo yra pagrįsta ši grynoji veikla, turi būti anaiptol ne realus jutiminis žmogus, o tik mąstančioji dvasia. Vokišku būdu taip išaiškinta „laisvoji veikla" tėra kita formulė anksčiau minėtai „besąlyginei laisvei, laisvei be prielaidų". Beje, kad šie plepalai apie „laisvąją veiklą", kuri „tikriesiems socialistams" tėra priemonė jų neišmanymui apie tikrąją gamybą dangstyti,— kad jie galiausiai virsta „grynuoju mąstymu", tai mūsų autorius įrodo jau tuo, jog paskutinis jo žodis yra tikrojo pažinimo postulatas.

„*Šį abiejų svarbiausių mūsų laikų partijų"* (būtent grubaus prancūzų *komunizmo* ir vokiečių *socializmo)* „atsiskyrimą lėmė *paskutinių dvejų metų vystymasis,* kuris *prasidėjo* ypač nuo Heso „Veiksmo filosofijos"— Hervego „Dvidešimt viename lanke". *Todėl* buvo metas kiek plačiau nušviesti *visuomeninių partijų* lozungus" (p. 173).

Taigi mes čia turime, iš vienos pusės, Prancūzijoje tikrai esančią komunistų partiją su savo literatūra, o iš antros — keletą vokiečių pusmokslininkių, siekiančių filosofiškai išsiaiškinti šios literatūros idėjas. Pasirodo, šie vokiečių pusmokslininkiai visai taip pat, kaip ir prancūzų komunistai, yra viena *„svarbiausių mūsų laikų partijų"*, kitaip tariant, jie yra partija, turinti be galo didelę reikšmę ne tik savo artimiausiai priešybei, prancūzų komunistams, bet taip pat anglų čartistams ir komunistams, Amerikos nacionalreformistams ir apskritai visoms kitoms „mūsų laikų" partijoms. Deja, visos minėtos partijos nieko nežino apie šios „svarbiausios partijos" buvimą. Bet jau nuo senokų laikų vokiečių ideologai turi tokią manierą: kiekviena literatūrinė jų frakcija, o ypač frakcija, mananti, kad ji „daro radikaliausias išvadas", skelbiasi esanti ne tik „viena svarbiausių partijų", bet netgi *„svarbiausioji* mūsų laikų partija". Antai tarp kitų partijų mes turime „svarbiausią" kritinės kritikos „partiją", „svarbiausią" su savimi sutariančio egoizmo „partiją", o dabar — „svarbiausią" „tikrųjų socialistų" „partiją". Šiuo būdu Vokietija gali priskaičiuoti ir visą šimtą „svarbiausių partijų", apie kurių buvimą yra žinoma tik Vokietijoje, bet ir čia jas žino tik siauras moksli-

ninkų, pusmokslininkių ir literatų luomas. Visi jie mano suką visuotinės istorijos svertą, o iš tikrųjų jie tik verpia begalinę savo fantazijų giją.

Šios „svarbiausios" „tikrųjų socialistų" „partijos" atsiradimą lėmė „paskutinių dvejų metų vystymasis, kuris prasidėjo ypač nuo Heso „Filosofijos"", t. y. ši partija „atsirado" tada, kai mūsiškis autorius „pradėjo" *veltis į* socializmą, būtent „per paskutinius dvejus metus". Todėl jam ir „buvo metas" tam tikrais „lozungais" „kiek plačiau" *apšviesti* save klausimu, ką būtent jis laiko „visuomeninėmis partijomis".

Tuo būdu įveikęs komunizmą ir socializmą, mūsiškis autorius atskleidžia mums tobulesnę abiejų vienybę — *humanizmą*. Nuo šio momento mes įžengiame į „Žmogaus" sritį, ir nuo šiol visa tikroji mūsų „tikrojo socializmo" istorija vyksta tik Vokietijoje.

„*Humanizmas* išsprendžia visus ginčus dėl pavadinimų. Kam komunistai, kam socialistai? Mes — *žmonės*" (p. 172) — tous frères, tous amis*.

Kam plaukti, broliai, prieš srovę?
Kam plaukt, po paraliais?
Nuo Templovo kalno sušukim
Verčiau: „Tegyvuoja karalius!"[145]

Kam žmonės, kam žvėrys, kam augalai, kam akmenys? Mes — kūnai!

Toliau seka istorinis samprotavimas, kuris yra pagrįstas vokiečių mokslu ir kuris „kada nors padės" prancūzams „pakeisti jų visuomeninį instinktą". Senovė — naivumas, viduramžiai — romantika, naujieji laikai — humanizmas. Pasitelkęs šias tris trivialybes, mūsų autorius, aišku, istoriškai sukonstravo savo humanizmą ir parodė, jog pastarasis yra ankstesnių Humaniora[146] tiesa. Apie tokias konstrukcijas palygink pirmojo tomo skyrių „Šventasis Maksas", kuris šią prekę fabrikuoja kur kas sumaniau ir mažiau diletantiškai.

172 puslapyje mums pranešama, kad

„paskutinis scholastizmo rezultatas yra gyvenimo skilimas, kurį Hesas panaikino".

Taigi teorija čia vaizduojama kaip „gyvenimo skilimo" priežastis. Neaišku, kodėl šie „tikrieji socialistai" iš viso kalba apie visuomenę, jeigu jie kartu su filosofais mano, kad visus *realius* skilimus sukelia *sąvokų skilimas.* Kupini šio filosofinio tikėjimo pasaulį kuriančia ir pasaulį griaunančia sąvokų galia, jie, žinoma, gali taip pat vaizduotis, kad toks ir toks individas „panaikino gyvenimo skilimą" tam tikru sąvokų „panaikinimu". Šie „tikrieji socialistai", kaip ir visi vokiečių ideologai, nuolat suplaka literatūros vaizduojamą istoriją su tikrąja istorija kaip lygiareikšmius dalykus. Beje, ši maniera yra labai suprantama vokiečiams, dangstantiems menką vaidmenį, kurį jie atliko ir tebeatlieka tikrojoje istorijoje, tuo, kad jie iliuzijas, kurių jie visuomet turėjo labai gausiai, prilygina tikrovei.

---

* — visi mes broliai, visi — bičiuliai. *Red.*

Dabar pažvelgsime į „paskutinius dvejus metus", kai vokiečių mokslas kuo nuodugniausiai išsprendė visus klausimus, palikdamas kitoms tautoms tik jo dekretų vykdymą.

„Fojerbachas tik vienašališkai atliko, t. y. tik pradėjo antropologijos darbą, žmogaus vykdomą savosios" (Fojerbacho ar žmogaus?) „jam susvetimėjusios esmės atkovojimą; jis panaikino *religinę* iliuziją, teorinę abstrakciją, dievažmogį, o Hesas *sugriovė* jo" (Heso ar žmogaus?) „*politinę* iliuziją, jo sugebėjimų, jo veiklos abstrakciją, t. y. *turtą*. Tik Heso darbu *Žmogus* buvo išvaduotas nuo paskutinių už jo esančių jėgų, tapo pajėgus dorovinei veiklai — visas ankstesnio" (iki Heso) „laiko nesavanaudiškumas tebuvo tariamas — ir buvo grąžintas jo orumas: iš tikrųjų, argi anksčiau" (iki Heso) „žmogus buvo laikomas tuo, kas jis buvo? Argi jis nebuvo vertinamas pagal jo turtą? Jo pinigai sudarė jo reikšmę" (p. 171).

Visiems šiems didiems žodžiams apie išvadavimą ir t. t. yra būdinga tai, kad išvaduojamasis ir t. t. visada tėra „Žmogus". Nors pagal ką tik pateiktą nuomonę galima būtų manyti, kad „turtas", „pinigai" ir t. t. yra išnykę, tačiau iš sekančio sakinio mes sužinome:

„Tik sugriovus šias iliuzijas" (pinigai, traktuojami sub specie aeterni*, aišku, tėra iliuzija: l'or n'est qu'une chimère**), „galima *pradėti galvoti* apie naują, *žmogišką* visuomenės santvarką" (ten pat).

Bet tai visiškai nereikalinga, nes

„natūrali, būtina *Žmogaus esmės* pažinimo išdava yra tikrai žmogiškas gyvenimas" (p. 172).

Ateiti per metafiziką, per politiką ir t. t. į komunizmą arba į socializmą — šios „tikrųjų socialistų" labai mėgstamos frazės tereiškia, kad vienas arba kitas rašytojas pritaikė savo ligšiolinio požiūrio frazeologijai komunistines idėjas, patekusias jam iš šalies bei atsiradusias visiškai kitomis sąlygomis, ir suteikė joms šį požiūrį atitinkančią išraišką. Ar vyrauja vienas arba kitas šių požiūrių kokioje nors visoje tautoje, ar komunistinė jos galvosena turi politinį, metafizinį ar kitą atspalvį,— tai, žinoma, priklauso nuo viso šios tautos vystymosi. Iš fakto, kad daugumos prancūzų komunistų pažiūros turi politinį atspalvį,— iš fakto, kuriam priešingas kitas faktas, būtent, kad labai daug prancūzų socialistų yra visiškai atsiję nuo politikos,— mūsiškis autorius daro išvadą, kad prancūzai „yra atėję į komunizmą" „per politiką", politiškai besivystydami. Šis apskritai Vokietijoje labai paplitęs teiginys rodo ne tai, kad mūsų autorius ką nors supranta apie politiką, ypač apie politinį prancūzų vystymąsi arba apie komunizmą, o tik tai, kad jis kartu su visais ideologais laiko politiką savarankiška sfera, kuri pati savitai, savarankiškai vystosi.

Kitas „tikrųjų socialistų" mėgstamas žodelis yra „tikroji nuosavybė", „tikroji, asmeninė nuosavybė", „tikroji", „visuomeninė", „gyva", „natūrali" ir t. t. ir t. t. nuosavybė; šiuo atveju labai būdinga, kad privatinei nuosavybei pažymėti jie vartoja posakį *„vadinamoji* nuosavybė". Mes jau pirmajame tome nurodėme, kad ši terminolo-

* — amžinybės požiūriu. *Red.*
** — auksas tėra chimera. *Red.*

gija yra kilusi iš sensimonistų, tačiau pastariesiems ji niekuomet nebuvo įgavusi šios vokiškos metafizinės, mistinės formos ir socialistinio judėjimo pradžioje buvo tam tikru mastu pateisinama, turint galvoje bukaprotišką buržua klyksmą. Beje, baigiamasis daugumos sensimonistų vystymosi etapas įrodo, kaip lengvai ši „tikroji nuosavybė" vėl virsta „paprasta privatine nuosavybe".

Vaizduojantis komunizmo priešingumą privatinės nuosavybės pasauliui grubiausia forma, t. y. abstrakčia forma, iš kurios yra pašalintos visos realios šio priešingumo sąlygos, gaunamas priešingumas tarp nuosavybės ir nuosavybės nebuvimo. Tokiu atveju šio priešingumo panaikinimą galima suprasti kaip vienos arba kitos jo pusės panaikinimą: arba kaip nuosavybės panaikinimą, ir tada atsiranda visuotinis nuosavybės nebuvimas, skurdas, arba kaip nuosavybės nebuvimo panaikinimą, kuris yra tikrosios nuosavybės įvedimas. Iš tikrųjų vienoje pusėje yra tikri privatūs savininkai, o kitoje — komunistiniai, nuosavybės neturintys proletarai. Šis priešingumas kasdien aštrėja ir priartina krizę. Tad jei proletarų atstovai teoretikai nori ką nors pasiekti savo literatūrine veikla, jie pirmiausia turi stengtis pašalinti visas frazes, kurios silpnina šio priešingumo aštrumo supratimą, visas frazes, kurios tušuoja šį priešingumą ir netgi buržua sudaro progą jų filantropinių svajonių pagrindu priartėti prie komunistų, kad būtų saugiau. Tačiau visas šias blogas savybes mes randame „tikrųjų socialistų" mėgstamuose žodeliuose, ypač „tikrojoje nuosavybėje". Mes puikiai žinome, kad saujelė vokiečių frazierių neįstengs pražudyti komunistinio judėjimo. Bet vis dėlto tokioje šalyje, kokia yra Vokietija, kur filosofinės frazės jau ištisus šimtmečius turi tam tikros galios, kur nėra esamų kitose tautose aštrių klasinių priešingumų, o tai ir šiaipjau silpnina komunistinės sąmonės aštrumą ir ryžtingumą,— tokioje šalyje reikia kovoti prieš bet kokias frazes, kurios galėtų dar labiau susilpninti ir praskiesti supratimą apie visišką komunizmo priešingumą esamai pasaulio tvarkai.

Ši tikrosios nuosavybės teorija laiko ligšiolinę *realią* privatinę nuosavybę tik regimybe, o abstrahuotą iš šitos realios nuosavybės supratimą — *tiesa* ir šios regimybės *tikrove;* taigi ji yra perdėm ideologiška. Ji tik aiškiau ir konkrečiau išreiškia pažiūras smulkiųjų biurgerių, kurių filantropinių siekimų ir dievobaimingų norų tikslas taip pat yra nuosavybės nebuvimo panaikinimas.

Šiame straipsnyje mes vėl pamatėme, kokia siaura nacionalinė pasaulėžiūra yra pagrįstas tariamas vokiečių universalizmas ir kosmopolitizmas.

Prancūzai ir rusai sausumą valdo,
O britams jūros priklauso,
Mes baisiai išdidūs sapnų karalystėj,
Valdovai joj esam stipriausi.
Čia mes hegemoniją turim,
Čia esam nesusiskaldę,
Lai kitos tautos pasauly
Derlingas lygumas valdo[147].

Vokiečiai, jausdami didžiulį pasitenkinimą, priešpastato kitoms tautoms šią fantastinę sapnų karalystę, „žmogaus esmės" karalystę, kaip visuotinės istorijos išbaigimą ir tikslą; kiekvienoje veiklos srityje jie laiko savo fantazijas galutiniu sprendimu apie kitų tautų veiklą, ir kadangi jie visur tėra žiūrovai, stebėtojai, tai jie laiko save pašauktais teisti visą pasaulį, teigdami, kad visa istorija savo galutinį tikslą pasiekia Vokietijoje. Mes jau daug kartų įsitikinome, kad šis išpūstas ir beribis nacionalinis išdidumas atitinka labai skurdžią, vertelgišką ir smulkią amatininkišką praktiką. Jeigu nacionalinis ribotumas visur yra biaurus, tai būtent Vokietijoje jis tampa šlykštus, nes čia jis jungiamas su iliuzija, kad vokiečiai yra pakilę aukščiau nacionalinio ribotumo ir visų realių interesų, ir iškeliamas prieš tas tautybes, kurios atvirai pripažįsta savo nacionalinį ribotumą ir tai, kad jos remiasi realiais interesais. Beje, visose tautose nacionalinis inertiškumas dabar pastebimas jau tik tarp buržua ir jų literatų.

B. „SOCIALIZMO STATYBINIAI AKMENYS"[148]

„RHEINISCHE JAHRBÜCHER", P. 155 IR SEK.

Šiame straipsnyje beletristiniu poetiniu prologu skaitytojas pirmiausia paruošiamas sunkioms „tikrojo socializmo" tiesoms suvokti. Prologo pradžioje „laimė" paskelbiama „galutiniu visų siekimų, visų judėjimų, praėjusių tūkstantmečių sunkių ir nenuilstamų pastangų tikslu". Keletu trumpų brūkštelėjimų mums, taip sakant, pateikiama laimės siekimo istorija:

„Sugriuvus senojo pasaulio pastatui, žmogaus širdis su savo troškimais susirado prieglobstį aname pasaulyje; ten ji perkėlė savo laimę" (p. 156).

Iš čia visos žemiškojo pasaulio nesėkmės. Naujaisiais laikais žmogus atsisveikino su anuo pasauliu, ir štai mūsų „tikrasis socialistas" klausia:

„Ar gali žmogus vėl sveikinti žemę kaip savo laimės *šalį*? Ar jis vėl *atpažino* joje savo pirmykštę tėvynę? Kodėl gi jis ir toliau atskiria gyvenimą nuo laimės, kodėl jis nepašalina paskutinės kliūties, kuri vis dar tebeskaldo žemės gyvenimą į dvi priešiškas puses?" (ten pat).

„Mano švenčiausių jausmų šalie!" ir t. t.

Po to autorius kviečia „Žmogų" pasivaikščioti, ir „Žmogus" su tuo mielai sutinka. „Žmogus" išeina į „gamtos prieglobstį" ir ten, be kita ko, taip išlieja savo širdį kaip „tikrasis socialistas":

„. . ..Margos gėlės. . . aukšti ir išdidūs ąžuolai. . . jų augimas ir žydėjimas, jų gyvenimas — tai jų pasitenkinimas, jų laimė. . . begalinė daugybė mažyčių gyvūnėlių pievose. . . miško paukščiai. . . žvitri kumeliukų banda. . . aš matau" (sako „Žmogus"), „kad šie gyvūnai nepažįsta ir netrokšta jokios kitos laimės, be tos, kurią jiems teikia jų gyvenimo pasireiškimas ir mėgavimasis juo. Kai sutemsta, mano akys išvysta nesuskaičiuojamą daugybę pasaulių, kurie skrieja, sukdamiesi pagal amžinus dėsnius, begalinėje erdvėje. Šį sukimąsi aš laikau gyvybės, judėjimo ir laimės vienybe" (p. 157).

„Žmogus" galėtų pamatyti gamtoje dar daug kitų dalykų, pavyzdžiui, įnirtingiausią augalų ir gyvulių konkurenciją; jis galėtų, pa-

vyzdžiui, pamatyti, kaip augmenijos pasaulyje, jo „aukštų ir išdidžių ąžuolų miške", šie aukšti ir išdidūs kapitalistai atima pragyvenimo reikmenis iš mažo krūmo, kuris galėtų sušukti: terra, aqua, aere et igni interdicti sumus*; jis galėtų pamatyti parazitinius augalus, šiuos augmenijos gyvenimo ideologus, toliau — atvirą karą tarp „miško paukščių" ir „begalinės daugybės mažyčių gyvūnėlių", tarp jo „pievų" žolės ir „žvitrios kumeliukų bandos". Jis galėtų pamatyti „nesuskaičiuojamoje daugybėje pasaulių" tikrą dangišką feodalinę monarchiją su jos duokliniais valstiečiais ir grytelninkais, iš kurių atskiri, pavyzdžiui, mėnulis, nepaprastai skursta, aere et aqua interdicti**; jis išvystų lenų sistemą, kurioje net tėvynės neturintys klajūnai, kometos, yra susiskaldę į luomus ir kurioje, pavyzdžiui, asteroidinės skeveldros byloja apie laikinus nemalonius nuotykius, o meteoritai, šie nuodėmingieji angelai, droviai slenka „begaline erdve", kol susiras kur nors kuklų prieglobstį. O dar toliau jis susidurtų su reakcinėmis sustingusiomis žvaigždėmis.

„Visos šios būtybės, lavindamos ir išreikšdamos visas gyvybės galias, kuriomis jas yra apdovanojusi gamta, čia randa savo laimę, pasitenkinimą ir mėgavimąsi gyvenimu".

Tai reiškia: matydamas gamtos kūnų sąveiką, jų jėgų pasireiškimą, „Žmogus" mano, kad šie gamtos kūnai čia randa savo laimę ir t. t.

„Žmogus" dabar yra mūsų „tikrojo socialisto" išpeikiamas už savo skilimą:

„Argi žmogus taip pat nėra kilęs iš pirmapradžio pasaulio, argi jis nėra gamtos sutvėrimas, kaip ir visos kitos būtybės? Argi jo nesudaro *tos pačios* medžiagos, argi jis nėra apdovanotas *tomis pačiomis* visuotinėmis galiomis ir savybėmis, kurios teikia gyvybės *visiems daiktams*? Kodėl gi jis vis dar tebeieško savo laimės žemėje kažkokiame žemiškame anapusiškajame pasaulyje?" (p. 158).

„*Tos pačios* visuotinės galios ir savybės", bendros žmogui ir „*visiems* daiktams", yra sankaba, nelaidumas, tūris, svoris ir t. t.,— žodžiu, tos savybės, kurių smulkų sąrašą galima rasti pirmajame kiekvieno fizikos vadovėlio puslapyje. Deja, neaišku, kaip galima, tuo remiantis, įrodyti, kad žmogus neturėtų „ieškoti savo laimės kažkokiame žemiškame anapusiškajame pasaulyje". Tačiau,— įtikinėja mūsų „tikrasis socialistas" žmogų,—

„Pažvelkite į laukų lelijas".

Taip, pažvelkite į laukų lelijas! Pažiūrėkite, kaip ožkos ėda jas, kaip persodina jas į savo atvarto kilpą „Žmogus", kaip jos lūžta nuo nedorų šėrikės ir asilų varovo glamonių!

„Pažvelkite į laukų lelijas, jos *nedirba, neverpia,* ir vis dėlto jūsų dangiškasis tėvas jas maitina".

Eikite pas jas ir darykite, kaip jos daro!

---

* — mums uždrausta naudotis žeme, vandeniu, oru ir šviesa. *Red.*

** — nes jiems uždrausta naudotis oru ir vandeniu. *Red.*

Tuo būdu sužinoję apie „Žmogaus" vienybę su „visais daiktais", toliau mes sužinome apie jo *skirtumą* nuo „visų daiktų".

„Tačiau žmogus *pažįsta save, supranta pats save.* Kai tuo tarpu kitose būtybėse *gamtos* instinktai ir galios pasireiškia atskirai ir nesąmoningai, žmoguje jie susivienija ir pasidaro sąmoningi... Jo prigimtis yra veidrodis visos gamtos, kuri jame *pažįsta save.* Taigi — jeigu gamta pažįsta save manyje, tai aš pažįstu save gamtoje, jos gyvenime pažįstu savo gyvenimą. Taip ir mes išgyvename tai, ką gamta yra įdėjusi į mus" (p. 158).

Visas šis prologas yra naivaus filosofinio mistifikavimo pavyzdys. „Tikrasis socialistas" remiasi mintimi, kad gyvenimo ir laimės susiskaldymas į dvi puses turi išnykti. Šiai tezei įrodyti jis pasitelkia gamtą ir iškelia teiginį, kad joje nėra šio susiskaldymo, o iš to daro išvadą, kad ir žmogui, kuris irgi yra gamtos kūnas ir turi bendras visiems kūnams savybes, taip pat neturi būti šio susiskaldymo. Kur kas labiau pagrįstai Hobsas, remdamasis gamta, galėjo įrodyti savo bellum omnium contra omnes*, o Hegelis, kurio konstrukcija remiasi mūsų „tikrasis socialistas", kur kas labiau pagrįstai galėjo įžvelgti gamtoje susiskaldymą į dvi puses, nelabą absoliutinės idėjos laikotarpį, ir net gyvulį pavadinti konkrečia dievo baimės išraiška. Tuo būdu mistifikavęs gamtą, mūsų „tikrasis socialistas" po to mistifikuoja žmogaus sąmonę, paversdamas ją jo mistifikuotos gamtos „veidrodžiu". Žinoma, jei priskirsime *gamtai* sąmonės pasireiškimą — mintinę dievobaimingo noro dėl žmonių santykių išraišką, tai, savaime suprantama, sąmonė pasirodys esanti tiktai veidrodis, kuriame gamta stebi pačią save. Remiantis tuo, kad žmogus esąs tik pasyvus veidrodis, kuriame gamta pasiekia sąmoningumą, dabar įrodinėjama, kad „Žmogus" ir savo sferoje turi panaikinti skilimą, kurio gamtoje nesą, — kaip kad anksčiau tatai buvo įrodinėjama remiantis tuo, jog žmogus yra tik gamtos kūnas. Tačiau geriau įsižiūrėkime į pastarąjį teiginį, kuriame koncentruojasi visa ši nesąmonė.

Žmogus turi savimonę — toks yra pirmasis nurodomas faktas. Atskirų gamtos būtybių instinktai ir jėgos paverčiami „Gamtos" instinktais ir jėgomis, kurie, suprantama, *skyrium* „pasireiškia" *šiose atskirose būtybėse.* Toks mistifikavimas buvo reikalingas, kad paskiau būtų galima sufabrikuoti šių „Gamtos" instinktų ir jėgų susijungimą žmogaus savimonėje. Savaime suprantama, jog tuo pačiu žmogaus savimonė paverčiama gamtos savimone, esančia jame. Toliau šis mistifikavimas tarsi vėl panaikinamas tuo, kad žmogus atsirevanšuoja gamtai: atkeršydamas už tai, kad gamta randa jame *savo* savimonę, jis dabar ieško joje savo savimonės; tokia yra procedūra, kai jis, žinoma, randa joje tik tai, ką jis pats yra į ją įdėjęs minėto mistifikavimo būdu.

Taip jis laimingai sugrįžta prie to, nuo ko buvo pradėjęs, ir šis sukimasis ant kulno pastaruoju metu vadinamas Vokietijoje... *vystymusi.*

Po šio prologo išdėstoma „tikrojo socializmo" doktrinos esmė.

* — visų karą prieš visus. *Red.*

P. 160. „Sen-Simonas mirties patale pasakė savo mokiniams: „Visą mano gyvenimą išreiškia viena mintis — užtikrinti visiems žmonėms kuo laisviausią jų įgimtų gabumų ugdymą". Sen-Simonas buvo socializmo skelbėjas".

Ši tezė vystoma anksčiau pavaizduotu „tikrųjų socialistų" metodu, susiejant ją su prologe esančiu gamtos mistifikavimu.

„Gamta, kaip kiekvieno gyvenimo pagrindas, yra iš pačios savęs kylanti ir į pačią save sugrįžtanti vienybė, kuri apima visą nesuskaičiuojamą savo reiškinių įvairovę ir be kurios nėra nieko" (p. 158).

Mes jau susipažinome su mėginimu paversti įvairius gamtos kūnus ir jų savitarpio santykius įvairiais šios mistinės „vienybės" paslaptingos esmės „reiškiniais". Naujas dalykas šioje tezėje tėra tas, kad pirmiau gamta joje vadinama „kiekvieno gyvenimo *pagrindu*", o tuoj po to sakoma, kad „be jos nėra nieko", vadinasi, kad ji apima ir „gyvenimą", taigi negali būti vien jo *pagrindas*. Po šių griausmingų žodžių eina centrinė viso straipsnio tezė:

„Kiekvienas šių reiškinių, kiekvienas *atskiras gyvenimas* egzistuoja ir vystosi tik dėl savo *priešingumo*, savo *kovos* su išoriniu pasauliu; jis remiasi tik *sąveika* su *bendru gyvenimu*, su kuriuo jis dėl savo prigimties vėl yra sujungtas į vieną visumą, *į organinę visatos vienybę*" (p. 158, 159).

Ši centrinė tezė toliau taip paaiškinama:

„Iš vienos pusės, atskiras gyvenimas randa savo pagrindą, savo šaltinį ir maistą bendrame gyvenime, o iš antros — bendras gyvenimas, nuolat kovodamas, siekia praryti atskirą gyvenimą ir panaikinti jį savyje" (p. 159).

Kadangi ši tezė buvo pasakyta apie *visus* atskirus gyvenimus, „todėl" ji gali būti pritaikyta ir žmogui, kaip iš tikrųjų ir atsitinka:

„*Todėl* žmogus gali vystytis tik bendrame gyvenime ir per jį" (Nr. I, ten pat).

Toliau nesąmoningam atskiram gyvenimui priešpastatomas sąmoningas gyvenimas, visuotiniam gamtos gyvenimui — žmonių visuomenė ir po to ką tik cituotas teiginys pakartojamas tokia forma:

„Pagal savo prigimtį tik bendraudamas su kitais žmonėmis ir tik per šį bendravimą aš galiu išvystyti savo gyvenimą, sąmoningai mėgautis juo, pasiekti savo laimę" (Nr. II, ten pat).

Dabar apie šį atskiro žmogaus vystymąsi visuomenėje, kaip anksčiau apskritai apie „atskirą gyvenimą", sakoma štai kas:

„Priešingumas tarp atskiro gyvenimo ir visuotinio gyvenimo taip pat ir visuomenėje tampa žmogaus sąmoningo vystymosi sąlyga. Aš vystausi, nuolat kovodamas, nuolat priešindamasis visuomenei, kuri mano atžvilgiu reiškiasi kaip apribojanti jėga, ir siekiu apsisprendimo, laisvės, be kurios negali būti jokios laimės. Mano gyvenimas — tai nuolatinis išsivadavimas, nuolatinė kova ir pergalė prieš sąmoningą ir nesąmoningą išorinį pasaulį, kurį aš stengiuosi pajungti sau ir panaudoti savo gyvenimo pomėgiu. *Taigi* savisaugos instinktas, siekimas savo laimės, laisvės, pasitenkinimo yra natūralūs, t. y. protingi gyvenimo pasireiškimai" (ten pat).

Toliau:

„*Todėl* aš reikalauju iš visuomenės, kad ji suteiktų man *galimybę* iškovoti iš jos savo pasitenkinimą, savo laimę, kad ji atvertų areną mano kovos troškimui.—

Kaip atskiras augalas reikalauja dirvos, šilumos, saulės, oro ir lietaus, kad galėtų augti, žaliuoti, žydėti ir duoti vaisių, taip ir žmogus *nori* rasti visuomenėje *sąlygas* visapusiškam visų savo poreikių, polinkių ir įgimtų gabumų išugdymui ir patenkinimui. Visuomenė *turi* suteikti jam galimybę išsikovoti sau laimę. Kaip jis panaudos šią galimybę, ką jis padarys iš savęs, iš savo gyvenimo, tai priklauso nuo jo, nuo jo individualybės. Apie mano laimę negali niekas, be manęs, spręsti" (p. 159, 160).

Po to seka kaip galutinė viso samprotavimo išvada Sen-Simono tezė, pacituota jau šio „statybinio akmens" pradžioje. Tuo būdu prancūzų aforizmą pagrindžia vokiečių mokslas. Kas gi yra šis pagrindimas?

Kaip jau matėme anksčiau, gamtai priskiriamos kai kurios idėjos, kurias „tikrasis socialistas" norėtų matyti įgyvendintas žmonių visuomenėje. Kaip anksčiau atskiras žmogus, taip dabar visa visuomenė laikoma gamtos veidrodžiu. Iš gamtai priskirtų pažiūrų dabar galima padaryti tolesnę išvadą apie žmonių visuomenę. Kadangi autorius nesileidžia į istorinio visuomenės vystymosi nagrinėjimą ir pasitenkina šia sausa analogija, tai neaišku, kodėl visuomenė nėra buvusi visais laikais tikslus gamtos atvaizdas. Todėl frazės apie visuomenę, kuri atskiro individo atžvilgiu reiškiasi kaip apribojanti jėga ir t. t., tinka visoms visuomenės formoms. Suprantama, esant tokiai visuomenės sandarai, įsibrauna nenuoseklumų. Pavyzdžiui, priešingai harmonijai, apie kurią pasakojama prologe, čia reikia pripažinti *kovą* gamtoje. Mūsų autorius visuomenę, „bendrą gyvenimą", supranta ne kaip ją sudarančių „atskirų gyvenimų" sąveiką, o kaip ypatingą egzistenciją, kuri dar ypatingai sąveikauja su šiais „atskirais gyvenimais". Jei šio samprotavimo pagrindas yra koks nors sąryšis su tikraisiais santykiais, tai tik iliuzija apie valstybės savarankiškumą privataus gyvenimo atžvilgiu ir tikėjimas šiuo tariamu savarankiškumu kaip kažkuo absoliučiu. Beje, čia, kaip ir visame straipsnyje, iš tikrųjų kalbama ne apie gamtą ir visuomenę, o tik apie dvi kategorijas: Atskirumą ir Visuotinumą, kurioms duodami skirtingi vardai ir apie kurias sakoma, kad jos sudaro priešingumą, kurį sutaikyti yra labai pageidaujama.

Iš „atskiro gyvenimo" teisių pripažinimo „bendro gyvenimo" atžvilgiu išeina, kad poreikių tenkinimas, įgimtų gabumų ugdymas, meilė sau ir t. t. yra „natūralūs, protingi gyvenimo pasireiškimai". Iš visuomenės kaip veidrodinio gamtos atvaizdo supratimo išeina, kad, esant visoms ligšiolinėms visuomenės formoms, įskaitant ir dabartinę, šie gyvenimo pasireiškimai pilnutinai išsivystydavo ir būdavo pripažįstamas jų teisėtumas.

Tačiau staiga 159 puslapyje mes sužinome, kad „šiandieninėje mūsų visuomenėje" šie protingi, natūralūs gyvenimo pasireiškimai vis dėlto „labai dažnai yra slopinami" ir „paprastai tik dėl to persigema į iškrypimą, luošumą, egoizmą, ydą ir t. t."

Vadinasi, kadangi visuomenė vis dėlto neatitinka gamtos, savo pirmavaizdžio, tai „tikrasis socialistas" „reikalauja" iš visuomenės, kad ji sukonstruotų save pagal gamtą, ir įrodinėja savo teisę į šį reikalavimą nelaimingu augalo pavyzdžiu. Pirma, augalas visai „nereikalauja" iš gamtos visų anksčiau išvardytų egzistavimo sąlygų;

tačiau jei šių sąlygų jis nesuras, tai jis visai nepasidarys augalu, o liks tik sėkla. Toliau, jo „lapų, žiedų ir vaisių" savybės labai priklauso nuo „dirvos", „šilumos" ir t. t., žodžiu — nuo klimatinių ir geologinių sąlygų, kuriomis jis auga. Taigi augalui priskirtą „reikalavimą" galima laikyti visiška jo priklausomybe nuo esamų egzistavimo sąlygų; tuo tarpu, remdamasis kaip tik šiuo reikalavimu, mūsų „tikrasis socialistas" mano turįs teisę reikalauti, kad ir visuomenė susitvarkytų pagal jo individualų „savitumą". „Tikros socialistinės" visuomenės reikalavimas yra grindžiamas įsivaizduojamu kokoso palmės reikalavimu, kad „bendras gyvenimas" suteiktų jai Šiaurės poliuje „dirvą, šilumą, saulę, orą ir lietų".

Paminėtasis atskiro individo reikalavimas visuomenei išvedamas iš tariamo dviejų metafizinių asmenų — Atskirumo ir Visuotinumo — savitarpio santykio, o ne iš tikro visuomenės vystymosi. Tam pakanka paskelbti atskirus individus Atskirumo atstovais, jo įkūnijimais, o visuomenę — Visuotinumo įkūnijimu,— ir visas triukas yra baigtas. Kartu ir Sen-Simono teiginiui apie laisvą įgimtų gabumų ugdymą vėl suteikiama teisinga išraiška ir jis tikrai pagrindžiamas. Ši teisinga išraiška yra ta nesąmonė, kad visuomenę sudarantys individai išlaiko savo „savitumą", kad jie nori likti, kas jie yra, kartu reikalaudami iš visuomenės pakeitimo, kuris gali atsirasti tik iš jų *pačių* pasikeitimo.

ANTRASIS STATYBINIS AKMUO

„Kas tęst dainos nebegalės,
Lai ją iš naujo vėl pradės"[149].

„Begalinė įvairovė visų atskirų būtybių, draugėn sujungtų, ir sudaro visatos kūną" (p. 160).

Taip mes vėl esame nublokšti į nelemto straipsnio pradžią ir turime dar kartą išklausyti visą šią komediją apie atskirą gyvenimą ir bendrą gyvenimą. Vėl mums atsiskleidžia gili šių dviejų gyvenimų sąveikos paslaptis, restauré à neuf* nauju posakiu *„poliarinis santykis"* ir atskiro gyvenimo pavertimu paprastu bendro gyvenimo *„simboliu", „atvaizdu"*. Šis straipsnis kaleidoskopiškai atsispindi savyje,— tokia jau yra minčių dėstymo maniera, būdinga visiems „tikriesiems socialistams". Su savo teiginiais jie elgiasi kaip toji prekiautoja vyšniomis, kuri jas pardavinėjo pigiau pirkimo kainos, vadovaudamasi teisingu ekonominiu principu: reikia pelnytis iš *masės*. „Tikrajam socialistui" tatai yra juo labiau būtina, nes jo vyšnios supuvo, nespėjusios prisirpti.

Štai keletas šio atsispindėjimo savyje pavyzdžių:

„Statybinis akmuo" Nr. I, p. 158, 159.	„Statybinis akmuo" Nr. II, p. 160, 161.
„Kiekvienas atskiras gyvenimas egzistuoja ir vystosi tik dėl savo priešingumo... remiasi tik *sąveika* su *bendru gyvenimu,*	*„Kiekvienas atskiras gyvenimas egzistuoja ir vystosi bendrame gyvenime ir per jį,* o bendras gyvenimas egzistuoja ir vystosi tik atskirame gyvenime ir per jį". (Sąveika.)

* — atnaujinta. *Red.*

su kuriuo jis dėl savo prigimties vėl yra sujungtas į vieną *visumą*.

Organinė visatos vienybė.

Iš vienos pusės, atskiras gyvenimas randa savo *pagrindą*, šaltinį ir *maistą* bendrame gyvenime,

o iš antros — bendras gyvenimas, nuolat *kovodamas*, siekia praryti atskirą gyvenimą.

Todėl (p. 159)
tai, kas nesąmoningam atskiram gyvenimui yra nesąmoningas visuotinis pasaulio gyvenimas, tai *sąmoningam*... gyvenimui yra žmonių visuomenė.

Aš galiu *išsivystyti* tik *bendraudamas* su kitais žmonėmis *ir* tik *per šį bendravimą*... Priešingumas tarp *atskiro ir visuotinio gyvenimo* taip pat atsiranda ir visuomenėje" ir t. t.

„Gamta... yra... *vienybė*, kuri *apima* visą nesuskaičiuojamą savo reiškinių *įvairovę*".

„Atskiras gyvenimas vystosi... kaip visuotinio gyvenimo *dalis*.

Vienybė kaip viena visuma yra pasaulio organizmas.
Jis" (bendras gyvenimas) „tampa *dirva* ir *maistu* jo" (atskiro gyvenimo) „vystymuisi" „...abu jie *grindžia* vienas kitą...

Abu jie tarpusavyje *kovoja* ir yra vienas kitam priešiški.

Iš to išeina (p. 161),
kad ir *sąmoningas atskiras gyvenimas* yra sąlygojamas sąmoningo bendro gyvenimo ir..." (atvirkščiai).

„*Atskiras žmogus vystosi tik visuomenėje ir per visuomenę*, visuomenė" vice versa* ir t. t.

„Visuomenė yra *vienybė*, kuri apima ir *sujungia į vieną visumą* visą atskirų žmonių gyvenimo vystymosi *įvairovę*".

Nesitenkindamas šiuo kaleidoskopišku vaizdu, mūsiškis autorius dar ir kitu būdu pakartoja savo paprastus teiginius apie Atskirumą ir Visuotinumą. Iš pradžių jis iškelia šias visai sausas abstrakcijas kaip absoliutinius principus ir iš to daro išvadą, kad tikrovėje vėl turi atsirasti tas pats santykis. Jau vienas šis dalykas leidžia jam, prisidengiant dedukcija, dukart pasakyti visus savo teiginius: pirmiau abstrakčia forma, o po to, kaip išvadą iš jos, lyg ir konkrečia forma. Be to, jis dar įvairina konkrečius *pavadinimus*, kuriuos duoda abiem savo kategorijoms. Ir štai Visuotinumas pasireiškia iš eilės kaip gamta, nesąmoningas bendras gyvenimas, sąmoningas bendras gyvenimas, visuotinis gyvenimas, pasaulio organizmas, visa apimanti vienybė, žmonių visuomenė, bendrumas, organinė visatos vienybė, visuotinė laimė, bendra gerovė ir t. t., o atitinkamai Atskirumas pasireiškia kaip nesąmoningas ir sąmoningas atskiras gyvenimas, individo laimė, savo gerovė ir t. t. Su kiekvienu šių pavadinimų mes turime vėl išklausyti tas pačias frazes, kurios jau ne kartą buvo pasakytos apie Atskirumą ir Visuotinumą.

Taigi antrasis „statybinis akmuo" neduoda nieko naujo, palyginus su pirmuoju. Bet kadangi prancūzų socialistai vartoja žodžius égalité, solidarité, unité des intérêts**, tai mūsų autorius stengiasi juos suvokietinti ir tuo būdu paversti „tikrojo socializmo" „statybiniais akmenimis".

„Kaip sąmoningas visuomenės narys, aš kiekvieną kitą jos narį laikau skirtinga nuo manęs, priešpriešine man, bet kartu ir man lygia būtybe, besiremiančia bendru pirmapradžiu būties pagrindu ir kylančia iš jo. Kiekvieną bendražmogį

* — atvirkščiai. *Red.*
** — lygybė, solidarumas, interesų vienybė. *Red.*

aš laikau priešingu man dėl jo savitos prigimties ir lygiu man dėl jo visuotinės prigimties. *Todėl* žmonių lygybės, kiekvieno teisės gyventi pripažinimas yra pagrįstas bendros, visiems vienodos žmogaus prigimties įsisąmoninimu; lygiai taip pat meilė, draugystė, teisingumas ir visos visuomeninės dorybės yra pagrįstos natūralaus žmonių sąryšio ir vienybės jausmu. Jeigu lig šiol jos buvo vadinamos pareigomis ir buvo reikalaujama, kad žmonės jas vykdytų, *tai* visuomenėje, pagrįstoje ne išorine prievarta, o vidinės žmogaus prigimties *supratimu*, t. y. protu, jos tampa laisvais, natūraliais gyvenimo pasireiškimais. *Todėl* prigimtį atitinkančioje, t. y. protingoje visuomenėje gyvenimo sąlygos turi būti vienodos visiems nariams, t. y. turi būti visuotinės" (p. 161, 162).

Autorius turi didelį talentą pradžioje iškelti kokį nors teiginį asertoriškai, o paskui, pasinaudojant žodeliais *todėl, vis dėlto* ir t. t., pateisinti jį kaip iš paties savęs išplaukiančią išvadą. Jis taip pat sugeba prabėgomis pratempti į šią savotišką dedukciją tapusius tradiciniais socialistinius teiginius, pasitelkdamas tokius posakius, kaip „jeigu buvo", „jeigu yra", „tai turi", „tai tampa" ir t. t.

Pirmasis „statybinis akmuo" mums parodė, iš vienos pusės, individą, o iš antros — visuotinybę, pasireiškiančią jo atžvilgiu kaip visuomenė. Čia šis priešingumas vėl pasirodo, ir šįkart individas suskyla savyje į savitą ir visuotinę prigimtį. Po to daroma išvada, kad „žmonių lygybė" ir bendrumas yra kilę iš *visuotinės* prigimties. Taigi visiems žmonėms bendri santykiai čia pasirodo kaip „žmogaus esmės", *prigimties* padarinys, o iš tikrųjų jie, kaip ir lygybės supratimas, yra istorijos padariniai. Tačiau, nepasitenkindamas tokiu pareiškimu, autorius lygybę pagrindžia tuo, kad ji ištisai remiasi „bendru pirmapradžiu būties pagrindu". Iš prologo, p. 158, mes sužinojome, kad žmogus „sudarytas iš tų pačių medžiagų, kad jis yra apdovanotas tomis pačiomis visuotinėmis galiomis ir savybėmis, kurios teikia gyvybės visiems daiktams". Pirmasis „statybinis akmuo" mums parodė, kad gamta yra „kiekvieno gyvenimo pagrindas", taigi „bendras pirmapradis būties pagrindas". Vadinasi, autorius smarkiai pralenkė prancūzus, įrodydamas, „kaip sąmoningas visuomenės narys", ne tik žmonių tarpusavio lygybę, bet ir jų lygybę su kiekviena blusa, kiekviena skujine šluota, kiekvienu akmeniu.

Mes mielai tikime, kad „visos visuomeninės" mūsų „tikrojo socialisto" „dorybės" yra pagrįstos „natūralaus žmonių sąryšio ir vienybės jausmu", nors šiuo „natūraliu sąryšiu" yra pagrįstos ir feodalinės prievolės, vergovė ir visos visų epochų visuomeninės nelygybės. Tarp kitko, pastebėsime, kad šis „natūralus žmonių sąryšis" yra žmonių kasdien pertvarkomas istorijos padarinys, kuris visuomet buvo labai natūralus, kad ir koks nežmoniškas ir nenatūralus jis atrodė ne tik „Žmogaus", bet ir kiekvienos vėlesnės revoliucinės kartos teismui.

Dar atsitiktinai sužinome, kad dabartinė visuomenė remiasi „išorine prievarta". „Tikrieji socialistai" „išorine prievarta" supranta ne apribojančias materialines esamų individų gyvenimo sąlygas, o tik *valstybinę* prievartą, durtuvus, policiją, patrankas, kurie, toli gražu nebūdami visuomenės pagrindas, tėra jos pačios susiskaldymo išdava. Tai jau buvo parodyta „Šventojoje šeimoje", o dabar pakartotinai pirmajame šio veikalo tome.

Dabartinei „išorine prievarta pagrįstai" visuomenei „socialistas" priešpastato tikrosios visuomenės idealą: ši visuomenė esanti pagrįsta „*vidinės* žmogaus prigimties supratimu, t. y. protu". Taigi ji yra pagrįsta supratimo supratimu, mąstymo mąstymu. Net „tikrojo socialisto" išsireiškimai nebeskiria jo nuo filosofų. Jis pamiršta, kad tiek „vidinė" žmonių „prigimtis", tiek ir jų šios prigimties „supratimas", „t. y." jų „protas", visais laikais buvo istorinis produktas ir kad netgi tuomet, kai, jo nuomone, jų visuomenė buvo pagrįsta „išorine prievarta", jų „vidinė prigimtis" atitiko šią „išorinę prievartą".

163 puslapyje pasirodo Atskirumas ir Visuotinumas su savo įprasta palyda — atskira gerove ir bendra gerove. Analoginius samprotavimus apie šių dviejų gerovių santykį galima rasti kiekviename politinės ekonomijos vadovėlyje, kur kalbama apie konkurenciją, taip pat, be kita ko, Hegelio raštuose,— tik geriau suformuluotus.

Pavyzdžiui, „Rheinische Jahrbücher", p. 163:

„Remdamas bendrą gerovę, aš remiu savo paties gerovę, o remdamas savo paties gerovę, aš remiu bendrą gerovę".

Hegelio „Teisės filosofija", p. 248 (1833):

„Remdamas savo tikslą, aš remiu visuotinybę, o pastaroji savo ruožtu remia mano tikslą".

Taip pat plg. „Teisės filosofiją", p. 323 ir sek., apie piliečio santykį su valstybe.

„Todėl kaip galutinis rezultatas gaunama sąmoninga atskiro gyvenimo ir bendro gyvenimo vienybė, harmonija" („Rheinische Jahrbücher", p. 163).

„Kaip galutinis rezultatas" tai gaunama būtent iš to, kad

„šis poliarinis santykis tarp atskiro ir visuotinio gyvenimo yra tai, jog kartais jie kovoja ir yra vienas kitam priešiški, o kartais abu vienas kitą sąlygoja ir grindžia".

Iš čia „kaip galutinis rezultatas" geriausiu atveju išplaukia harmonija tarp disharmonijos ir harmonijos, o iš viso šio begalinio visiems žinomų frazių kartojimo išplaukia tik autoriaus tikėjimas, kad jo betikslis kankinimasis su Atskirumo ir Visuotinumo kategorijomis esąs tikroji visuomeninių klausimų sprendimo forma.

Autorius baigia tokiu tušu:

„*Organinės visuomenės pagrindas yra visuotinė lygybė, ir ji vystosi prieštaravimų tarp individų ir visuotinybės būdu į laisvą sąskambį, į atskiros ir visuotinės laimės vienybę, į socialinę" (!) „visuomeninę" (!!) „harmoniją, į veidrodinį visuotinės harmonijos atsispindėjimą*" (p. 164).

Tik iš kuklumo galima buvo pavadinti šį teiginį „statybiniu akmeniu". Betgi jis yra ištisa pirmapradė „tikrojo socializmo" uola.

TREČIASIS STATYBINIS AKMUO

„Žmogaus kova su gamta yra pagrįsta poliariniu mano atskiro gyvenimo ir visuotinio gamtos gyvenimo priešingumu, jų sąveika. Kai ši kova pasireiškia kaip sąmoninga veikla, ji vadinasi *darbu*" (p. 164).

Atvirkščiai, ar nereikėtų pasakyti, kad supratimas apie „poliarinį priešingumą" yra pagrįstas žmonių kovos su gamta stebėjimu? Pirma iš fakto gaunama abstrakcija, o paskiau pareiškiama, kad šis faktas yra pagrįstas šia abstrakcija. Labai pigus metodas pasirodyti vokiškai giliu ir spekuliatyviniu.

Pavyzdžiui:

Faktas: Katė ryja pelę.

Refleksija: Katė — gamta, pelė — gamta, katė ryja pelę = gamta ryja gamtą = gamta ryja pati save.

Filosofinis fakto vaizdavimas: Tuo, kad gamta ryja pati save, yra pagrįsta tai, kad katė ryja pelę.

Šiuo būdu mistifikavus žmogaus kovą su gamta, mistifikuojama ir sąmoninga žmogaus veikla gamtos atžvilgiu, nes ji suprantama kaip šios tikros kovos plikos abstrakcijos *reiškimasis.* Pagaliau pratempiamas kasdieninis žodis *darbas* kaip šio mistifikavimo rezultatas,— žodis, kuris nuo pat pradžios buvo mūsų „tikrajam socialistui" ant liežuvio galo, bet kurį jis drįso ištarti, tik reikiamai jį pagrindęs. Darbas konstruojamas vien iš paprasto abstraktaus supratimo apie Žmogų ir gamtą, todėl ir apibrėžiamas tokiu būdu, kuris vienodai tinka ir netinka visoms darbo išsivystymo pakopoms.

„*Pagal tai* darbas yra kiekviena sąmoninga žmogaus veikla, kuria jis stengiasi pajungti gamtą savo viešpatavimui dvasiniu ir materialiniu atžvilgiu, norėdamas paversti ją sąmoningu savo gyvenimo pomėgiu ir panaudoti ją savo dvasiniam arba kūniškam pasitenkinimui" (ten pat).

Atkreipkime dėmesį vien į tokią puikią išvadą:

„Kai ši kova pasireiškia kaip sąmoninga veikla, ji vadinasi darbu; *p a g a l t a i* darbas yra kiekviena sąmoninga žmogaus veikla" ir t. t.

Už šį gilų supratimą mes turime būti dėkingi „poliariniam priešingumui".

Prisiminkime anksčiau cituotą Sen-Simono teiginį apie libre développement de toutes les facultés*. Taip pat kartu prisiminkime, kad Furjė šiandieninį travail répugnant** norėjo pakeisti travail attrayant***. „Poliariniam priešingumui" mes esame dėkingi už tokį filosofinį šių teiginių pagrindimą ir išaiškinimą:

„*Bet* kadangi" (šis „bet" turi reikšti, kad čia nėra jokio sąryšio) „*gyvenimas,* kiekvieną kartą *atsiskleisdamas,* lavindamas savo jėgas bei sugebėjimus ir leisdamas jiems pasireikšti, *t u r i pasiekti* malonumą, pasitenkinimą, *tai iš to išeina,* kad pats darbas *turi* būti įgimtų žmogaus gabumų atskleidimas ir ugdymas ir *turi* teikti malonumo, pasitenkinimo bei laimės. *Todėl* pats darbas *b ū t i n a i t u r i* tapti *laisvu* gyvenimo pasireiškimu ir *dėl to* — pomėgiu" (ten pat).

Čia parodyta tai, kas žurnalo „Rheinische Jahrbücher" pratarmėje buvo pažadėta, būtent — „kaip vokiečių mokslas apie visuomenę savo ligšiolinėje išsivystymo pakopoje skiriasi nuo prancūzų ir anglų mokslo" ir ką reiškia „moksliškai išdėstyti komunizmo teoriją".

---

* — laisvą visų įgimtų gabumų ugdymą. *Red.*

** — atstumiantį darbą. *Red.*

*** — patraukliu darbu. *Red.*

Sunku atskleisti kiekvieną loginį liapsusą, esantį šiose keliose eilutėse, išvengiant nuobodulio. Pirma nurodysime klaidas *formaliosios logikos* atžvilgiu.

Norint įrodyti, kad darbas, kaip gyvenimo pasireiškimas, turi teikti malonumo, tariama, kad gyvenimas, *kiekvieną* kartą pasireikšdamas, turi teikti malonumo, o iš to daroma išvada, kad gyvenimas turi teikti malonumo ir tada, kai jis pasireiškia kaip darbas. Nepasitenkindamas tuo, kad jis, pasitelkęs parafrazę, pavertė postulatą išvada, ir pačią išvadą autorius daro neteisingai. Iš to, kad „gyvenimas, kiekvieną kartą atsiskleisdamas, turi pasiekti malonumą", jis gauna išvadą, kad darbas, kuris yra viena iš šio gyvenimo atsiskleidimo formų, „pats turi būti įgimtų žmogaus gabumų", taigi vėl gyvenimo, „atskleidimas ir ugdymas". Vadinasi, darbas turi būti tai, kas jis yra. Kaip iš viso darbas galėtų kada nors *nebūti* „įgimtų žmogaus gabumų atskleidimas"?— Bet tai dar ne viskas. *Kadangi* darbas *turi* būti kaip tik tai, *„todėl"* jis *„būtinai turi"* tapti toks, arba dar geriau: kadangi darbas „turi būti įgimtų žmogaus gabumų atskleidimas ir ugdymas", *todėl jis būtinai turi* tapti kažkuo visai kitu, būtent „laisvu gyvenimo pasireiškimu", apie ką lig šiol visai nebuvo kalbama. Taigi anksčiau iš gyvenimo malonumo postulato tiesiai buvo išvestas darbo kaip malonumo postulatas, o čia šis pastarasis postulatas pateikiamas kaip išvada iš naujo postulato — iš „gyvenimo laisvo pasireiškimo darbe".

Kai dėl šio teiginio *turinio,* tai neaišku, kodėl darbas ne visuomet buvo tai, kas jis turi būti, ir kodėl jis turi tapti toks dabar arba kodėl jis turi tapti kažkuo, kuo jis lig šiol neturėjo tapti. Tačiau, tiesa, lig šiol dar nebuvo išaiškinta žmogaus esmė ir poliarinis žmogaus ir gamtos priešingumas.

Po to „moksliškai pagrindžiamas" komunistinis teiginys apie visuomeninę darbo produktų nuosavybę:

> *„Bet"* (šis naujas „bet" turi tokią pat prasmę, kaip ir ankstesnis) „darbo produktas turi kartu tarnauti tiek individo, dirbančiojo laimei, tiek ir visuotinei laimei. Tai pasiekiama savitarpiškumu, savitarpiniu visų visuomeninių veiklų papildymu" (ten pat).

Ši tezė tėra neaiški — dėl intarpo „laimė"— kopija to, ką pakartoja kiekviena ekonominė knyga apie konkurenciją ir darbo pasidalijimą.

Pagaliau filosofiškai pagrindžiamas prancūziškasis darbo organizacijos traktavimas:

> „Darbas, kaip laisva veikla, teikianti malonumo ir kartu tarnaujanti visuotinei gerovei, yra *darbo organizacijos* pagrindas" (p. 165).

Kadangi darbas dar tik *turi* ir *privalo* tapti „malonumo teikiančia ir t. t. laisva veikla", taigi dar *nėra* tokia, tai veikiau reikėtų manyti, kad, *atvirkščiai,*— darbo organizacija yra „darbo, kaip malonumą teikiančios veiklos", pagrindas. Tačiau mūsiškiam autoriui visai pakanka vien tik darbo, kaip tokios veiklos, *sąvokos.*

Pabaigoje autorius mano pasiekęs savo straipsniu tam tikrų „rezultatų".

Šie „statybiniai akmenys" ir „rezultatai" kartu su kitais granito luitais, esamais „Dvidešimt viename lanke", metraštyje „Bürgerbuch" ir rinkinyje „Neue Anekdota"[150], sudaro tą uolą, ant kurios *„tikrasis socializmas"* — alias* *socialinė vokiečių filosofija* — ketina pastatyti savo bažnyčią.

Progai pasitaikius, mes dar išgirsime keletą himnų, keletą ištraukų iš cantique allégorique hébraique et mystique**, kuri bus giedama šioje bažnyčioje.

---

* — kitais atvejais. *Red.*

** — alegorinės ir mistinės žydų giesmės. *Red.*

IV

KARLAS GRIUNAS „SOCIALINIS JUDĖJIMAS PRANCŪZIJOJE IR BELGIJOJE"

(DARMŠTATAS, 1845),[151]

arba

„TIKROJO SOCIALIZMO" ISTORIOGRAFIJA

„Iš tiesų, jei čia nereikėtų iš karto apibūdinti ištisos gaujos... mes dar sviestume plunksną į šalį... Ir štai ji" (Munto „Visuomenės istorija") „dabar pasirodo su tomis pat pretenzijomis dideliam būriui skaitančios publikos, kuri godžiai griebia viską, kas turi etiketę: *socialinis*, nes tikra nuojauta jai pasako, kokios ateities paslaptys glūdi šiame žodelyje. Dviguba atsakomybė tenka rašytojui, ir jis turi būti dvigubai nubaustas, jeigu jis ėmėsi darbo, neturėdamas jam pašaukimo!"

„Mes, tiesą sakant, nenorime ginčytis su ponu Muntu dėl to, kad apie faktinius Prancūzijos ir Anglijos socialinės literatūros laimėjimus jis težino tai, ką jam yra pasakęs ponas *L. Šteinas*, kurio knyga galėjo būti labiau ar mažiau pripažinta, kai ji pasirodė... Tačiau šiandien... postringauti apie Sen-Simoną, vadinti Bazarą ir Anfanteną dviem sensimonizmo šakomis, statyti po jų Furjė, plepėti niekus apie Prudoną ir t. t.!.. Ir vis dėlto mes mielai žiūrėtume į tai pro pirštus, jei bent socialinių idėjų *genezė* būtų išdėstyta originaliai ir naujai".

Tokia pompastiška, radamantine[152] sentencija ponas Griunas pradeda („Neue Anekdota", p. 122, 123) *Munto „Visuomenės istorijos"* recenziją.

Koks nustebintas bus skaitytojas artistiniu pono Griuno talentu, sužinojęs, kad po šia kauke jis paslėpė tik savo tuomet dar negimusios knygos savikritiką.

Ponas Griunas pateikia mums įdomų reginį — „tikrojo socializmo" susiliejimą su „Jaunosios Vokietijos" rašeivų literatūriškumu. Paminėtoji knyga parašyta kaip laiškai damai, ir jau iš to skaitytojas gali suprasti, jog čia giliaminčiai „tikrojo socializmo" dievai pasirodo vainikuoti „jaunos literatūros" rožėmis ir mirtomis. Suskinkime šių rožių puokštę:

„„Karmanjolė" pati skambėjo mano galvoje... Tačiau šiaip ar taip baisu, kad „Karmanjolė" gali jei ne visai įsikurti vokiečių rašytojo galvoje, tai bent joje papusryčiauti" (p. 3).

„Jei čia būtų senasis Hegelis, aš nutverčiau jį už ausų: Kaip, gamta yra dvasios kitabūtis? Kaip, Jis yra naktinis sargas?" (p. 11).

„Briuselis tam tikra prasme atstovauja prancūzų Konventui: jis turi savo Kalno partiją ir savo Slėnio partiją" (p. 24).

„Politikos Liuneburgo stepė" (p. 80).

„Marga, poetiška, nenuosekli, fantastiška chrizalidė" (p. 82).

„Restauracijos liberalizmas, šis kaktusas be dirvos, kuris, kaip parazitinis augalas, apsivijo apie deputatų rūmų suolus" (p. 87, 88).

Kad kaktusas nėra nei „be dirvos", nei „parazitinis augalas", — tai tiek pat mažai gadina šį gražų vaizdą, kaip negadina ankstesnio vaizdo tas faktas, kad nėra nei „margų", nei „poetiškų", nei „nenuoseklių" „chrizalidžių" arba lėlių.

„Bet aš pats atrodau sau šiame vandenyne" (laikraščių ir laikraščių bendradarbių Monpansjės kabinete) „antruoju Nojumi, kuris paleidžia savo balandžius, norėdamas sužinoti, ar galima kur nors pasistatyti trobeles arba užveisti vynuogynus, ar galima sudaryti su užsirūstinusiais dievais protingą sutartį" (p. 259).

Ponas Griunas kalba čia, matyt, apie savo veiklą kaip laikraščio korespondentas.

„Kamilis Demulenas — tai buvo *žmogus*. Steigiamasis susirinkimas buvo sudarytas iš *filisterių*. Robespjeras buvo *dorybingas magnetizuotojas*. Žodžiu, naujoji istorija — tai žūtbūtinė kova prieš krautuvininkus ir magnetizuotojus!!!" (p. 311).

„Laimė yra pliusas, bet pliusas ikso laipsnyje" (p. 203).

Taigi laimė $= +^x$; tokia formulė randama tik estetinėje pono Griuno matematikoje.

„Kas yra darbo organizacija? Ir tautos atsakė sfinksui tūkstančiu laikraščių balsų... Prancūzija dainuoja strofą, o Vokietija — senoji mistinė Vokietija — antistrofą" (p. 259).

„Šiaurės Amerika man yra netgi biauresnė, negu senasis pasaulis, nes šis krautuvininkų pasaulio egoizmas trykšta raudona akiplėšiškos sveikatos spalva... nes visa ten yra taip paviršutiniška, taip nepagrįsta, beveik norėčiau pasakyti — taip *provinciška*... Jūs vadinate Ameriką naujuoju pasauliu; tai — seniausias iš visų senų pasaulių. Mūsų padėvėti drabužiai ten laikomi paradiniais rūbais" (p. 101, 324).

Lig šiol tebuvo žinoma, jog ten yra dėvimos nedėvėtos vokiškos kojinės, nors jos yra per blogos „paradiniams" rūbams.

„Logiškai tvirtas šių institucijų garantizmas" (p. 461).

Nevertas tas tikrai „žmogum" vadintis,
Jei ko nedžiugina tokie žiedai![153]

Koks gracingas gyvumas! Koks akiplėšiškas naivumas! Koks didvyriškas plaukiojimas estetikos jūroje! Koks heiniškas nerūpestingumas ir genialumas!

Mes apgavome skaitytoją. Pono Griuno beletristika visai nepuošia „tikrojo socializmo" mokslo; atvirkščiai, mokslas tik užpildo šių beletristinių tauškalų tuštumas. Jis sudaro, taip sakant, jų „socialinį foną".

Vienoje pono Griuno apybraižoje — „Fojerbachas ir socialistai" („Deutsches Bürgerbuch", p. 74) — yra toks teiginys:

„*Minint* Fojerbachą, tuo pačiu suminimas visas filosofijos darbas, pradedant Bekonu Verulamiečiu ir baigiant šiomis dienomis; kartu taip pat pasakoma, ko galų gale nori ir ką reiškia filosofija, nurodoma *į žmogų* kaip į paskutinį visuotinės istorijos rezultatą. Ir tai yra *tikresnis* — *nes labiau pagrįstas* — požiūris į reikalą, negu postringavimai apie darbo užmokestį, konkurenciją, apie konstitucijų ir valstybės santvarkų trūkumus... Mes radome *Žmogų*, žmogų, kuris yra išsivadavęs nuo religijos, nuo negyvų minčių, nuo viso, kas jam svetima, ir nuo visų iš čia išplaukiančių praktinių pasekmių. Mes radome *gryną, tikrą žmogų*".

Viena ši frazė pakankamai išaiškina „pagrįstumo" ir „tikrumo" laipsnį, kurio galima ieškoti pono Griuno rašiniuose. Jis nesileidžia į smulkius klausimus. Apsiginklavęs nepajudinamu tikėjimu vokiečių filosofijos rezultatais, kaip juos yra išdėstęs Fojerbachas, būtent, kad *„Žmogus"*, „grynas, tikras žmogus", esąs galutinis visuotinės istorijos tikslas, kad religija esanti atsiskyrusi žmogaus esmė, kad žmogaus esmė esanti žmogiškoji visų daiktų esmė ir matas; apsiginklavęs kitomis vokiečių socializmo tiesomis (žiūrėk anksčiau), pagal kurias ir pinigai, samdomasis darbas ir t. t. esą žmogaus esmės atsiskyrimai, o vokiečių socializmas esąs vokiečių filosofijos įgyvendinimas ir teorinė užsienio socializmo bei komunizmo tiesa ir t. t.,— ponas Griunas vyksta į Briuselį ir Paryžių, būdamas įsitikinęs, kad „tikrasis socializmas" yra visiškai patenkintas savimi.

Galingi trimito garsai, kuriais ponas Griunas šlovina „tikrąjį socializmą" ir vokiečių mokslą, nustelbia visa, ką šiuo atžvilgiu yra nuveikę kiti jo vienatikiai. Kai dėl „tikrojo socializmo", tai tie liaupsinimai, matyt, trykšta iš širdies gelmių. Pono Griuno kuklumas neleidžia jam pasakyti nė vieno teiginio, kurio jau anksčiau nebūtų pareiškęs koks nors kitas „tikrasis socialistas" „Dvidešimt viename lanke", metraštyje „Bürgerbuch" ir rinkinyje „Neue Anekdota". Taip visa jo knyga tesiekia vienintelio tikslo — užpildyti prancūzų socialinio judėjimo konstrukcijos schemą, kurią Hesas yra davęs „Dvidešimt viename lanke", p. 74—88, ir tuo patenkinti ten pat, p. 88, nurodytą poreikį. O kai dėl vokiečių filosofijos liaupsinimo, tai pastaroji turi būti jam tuo labiau dėkinga, kuo mažiau jis ją pažįsta. Nacionalinis „tikrųjų socialistų" išdidumas, didžiavimasis Vokietija kaip „Žmogaus", „žmogaus esmės" šalimi, lyginant ją su kitomis paprastomis tautybėmis, jame pasiekia savo viršūnę. Čia pat pateiksime keletą atitinkamų pavyzdžių:

„Bet aš norėčiau žinoti, ar neturi jie visi, prancūzai ir anglai, belgai ir šiaurės amerikiečiai, pirma iš mūsų pasimokyti" (p. 28).

Toliau ši mintis taip dėstoma:

„*Šiaurės amerikiečiai* man atrodo iš pagrindų proziški, ir, nepaisant visos įstatymų jiems suteiktos laisvės, jie turi mokytis *socializmo* tik iš mūsų" (p. 101).

Ypač po to, kai nuo 1829 m. jie turi savo socialistinę demokratinę mokyklą, prieš kurią jų ekonomistas Kuperis kovojo jau 1830 metais.

„*Belgų* demokratai! Nejaugi tu manai, kad jie yra nuėję bent *pusę to nuotolio,* kurį nuėjome mes, vokiečiai? Aš buvau dargi susirėmęs su vienu jų, kuris *laisvos žmonijos realizavimą* laiko chimera!" (p. 22).

Čia „Žmogaus", „žmogaus esmės", „žmonijos" tautybė puikuojasi prieš belgų tautybę.

„*Prancūzai*, palikite Hegelį ramybėje, kol jūs jo nesuprasite". (Mes manome, jog ta, šiaip labai silpna, teisės filosofijos kritika, kurią yra davęs *Lerminjė,* parodo gilesnį Hegelio supratimą, negu visa, ką kada nors yra parašęs ponas

Griunas savo vardu arba qua* „Ernst von der Haide"**.) „Negerkite metus nei kavos, nei vyno; nekurstykite savo dvasios jokia jaudinančia aistra; leiskite Gizo valdyti ir atiduokite Alžyrą Maroko valdžion" (kaip galėtų Marokas viešpatauti Alžyrui, net jeigu prancūzai atsisakytų nuo Alžyro!); „sėdėkite kokioje nors mansardoje ir studijuokite *„Logiką"* kartu su *„Fenomenologija"*. Kai pagaliau po metų sulysę, paraudusiomis akimis jūs nulipsite į gatvę ir susidursite su pirmuoju pasitaikiusiu dabita arba viešu šaukliu, tai nesumiškite. Juk per tą laiką jūs tapote dideli, galingi žmonės, jūsų dvasia yra panaši į ąžuolą, maitinamą stebuklingomis" (!) „sultimis; visa, į ką tik jūs pažvelgiate, atskleidžia jums savo slapčiausias ydas; jūs, kaip sutvertosios dvasios, vis dėlto prasiskverbiate į gamtos vidų; jūsų žvilgsnis užmuša, jūsų žodis perkelia kalnus, jūsų dialektika yra aštresnė už aštriausią giljotiną. Jūs atvykstate į Rotušę — ir buržuazijos nelieka nė kvapo. Jūs įžengiate į Burbonų rūmus — ir jie sugriūva, visi jų deputatų rūmai virsta nihilum album***, Gizo išnyksta, Liudvikas Pilypas nublanksta ir virsta istorine schema, ir iš visų šių žuvusių momentų griuvėsių pakyla išdidžiai ir pergalingai absoliutinė laisvos visuomenės idėja. Be juoko, Hegelį jūs galite nugalėti tik tada, jeigu jūs patys pirma tapsite Hegeliu. Kaip jau anksčiau sakiau: Moro mylimoji gali mirti tik nuo jo rankos" (p. 115, 116).

Kiekvienam trenks į nosį beletristinis puvimo kvapas, skleidžiamas šių „tikrojo socializmo" teiginių. Kaip ir visi „tikrieji socialistai", ponas Griunas nepamiršta vėl pateikti mums senų plepalų apie prancūzų paviršutiniškumą:

„Likimas mane pasmerkė tam, kad kiekvieną kartą, kai aš iš arti stebiu prancūzų dvasią, matyčiau jos nepakankamumą ir paviršutiniškumą" (p. 371).

Ponas Griunas neslepia nuo mūsų, kad jo knyga siekia išaukštinti vokiečių socializmą kaip prancūzų socializmo kritiką:

„Dabartinės vokiečių literatūros plebsas prikišdavo mūsų socialistiniams siekiams, kad jie esą prancūzų beprotybių pamėgdžiojimas. Niekas lig šiol nelaikė reikalinga paneigti tai bent vienu žodeliu. Perskaitęs *šią knygą*, šis plebsas t u r ė s susigėsti, jei tik jis dar turi gėdos jausmą. Jam greičiausiai nė į galvą nebuvo atėję, kad *vokiečių socializmas* yra *prancūzų socializmo kritika*, kad jis ne tik nelaiko prancūzų naujos „Contrat social"**** išradėjais, bet, atvirkščiai, reikalauja, kad jie savo žinias pirma *pasipildytų vokiečių mokslu*. Šiuo metu čia, Paryžiuje, ruošiamasi išleisti Fojerbacho „Krikščionybės esmės" vertimą. Tegu prancūzams bus naudinga vokiečių mokykla! Kad ir koks būtų šalies ekonominės padėties, čionykštės politikos būklės rezultatas, šiaip ar taip kelią į *žmogišką* gyvenimą ateityje atveria tik humanistinė pasaulėžiūra. Nepolitinė, paniekinta vokiečių tauta, ši tauta, kuri netgi nėra tauta, yra padėjusi kertinį ateities rūmo akmenį" (p. 353).

Žinoma, „tikrajam socialistui", kuris taip gerai pažįsta „žmogaus esmę", nėra reikalo žinoti, „koks bus" tam tikroje šalyje jos „ekonominės padėties ir politikos būklės rezultatas".

Kaip „tikrojo socializmo" apaštalas, ponas Griunas nesitenkina — taip pat kaip ir jo bendraminčiai apaštalai — išdidžiu kitų tautų tamsumo priešpastatymu vokiečių visažinybei. Jis pasitelkia savo senąją literatūrinę praktiką, jis beatodairiška besibastančiam pasaulio turistui būdinga maniera primeta save įvairių socialistinių, demokratinių ir komunistinių partijų atstovams ir, apuostęs juos iš visų pusių, stoja prieš juos kaip „tikrojo socializmo" apaštalas. Vienintelis jo uždavinys — mokyti juos, kuo nuodugniausiai aiškinti jiems apie

* — kaip. *Red.*
** — „Stepių Ernstas". *Red.*
*** — grynu nieku. *Red.*
**** — „Visuomeninės sutarties". *Red.*

laisvą žmoniją. „Tikrojo socializmo" pranašumas, lyginant jį su Prancūzijos partijomis, čia virsta asmeniniu pono Griuno pranašumu šių partijų atstovų atžvilgiu. Pagaliau tatai netgi įgalina ne tik paversti prancūzų partijų vadus pono Griuno pjedestalu, bet ir išvilkti į dienos šviesą gausybę visokių paskalų, kurios turi atlyginti vokiečių provincialą už jo pastangas, siekiant įsisavinti tokius turiningus „tikrojo socializmo" teiginius.

„Visas *Katso* veidas rodė plebėjišką džiaugsmą, kai aš jam patvirtinau savo didelį pasitenkinimą jo kalba" (p. 50).

Ponas Griunas tuojau ėmė šviesti Katsą apie prancūzų terorizmą ir „buvo toks laimingas, susilaukęs savo naujo draugo pritarimo" (p. 51).

Visai kitaip reikšminga buvo jo įtaka *Prudonui:*

„Man buvo be galo malonu būti tam tikra prasme *privatdocentu* žmogaus, kurio proto aštrumas, gal būt, nebuvo pralenktas nuo Lesingo ir Kanto laikų" (p. 404).

Lui Blanas tėra „jo apskretęs vaikiščias" (p. 314).

„Jis paklausė apie mūsų reikalus, didžiai susidomėjęs, bet kartu labai nenusimanydamas. Mes, vokiečiai, žinome" (?) „prancūzų reikalus beveik taip pat gerai, kaip patys prancūzai; mes bent studijuojame" (?) „juos" (p. 315).

O apie „tėvelį *Kabė*" mes sužinome, kad jis yra „ribotas" (p. 382). Ponas Griunas pateikia jam klausimų, ir Kabė

priverstas „prisipažinti, kad jis nelabai į juos gilinosi. *Aš*" (Griunas) „tai buvau seniai pastebėjęs, ir tuomet, aišku, viskas baigėsi, juo labiau, kai aš prisiminiau, jog Kabės misija jau seniai yra baigta" (p. 381).

Vėliau mes pamatysime, kaip ponas Griunas sugebėjo pavesti Kabė naują „misiją".

Pirma nurodysime schemą ir dvi—tris bendras iš kitų perimtas mintis, kurios sudaro Griuno knygos griaučius. Ir viena, ir kita yra nurašyta iš Heso, kurį ponas Griunas kuo puikiausiai perfrazuoja. Dalykus, kurie jau Heso veikaluose buvo labai neaiškūs ir mistiški, bet pradžioje — „Dvidešimt viename lanke"— buvo verti pripažinimo, ir pasidarė nuobodūs bei reakcingi tik dėl amžino jų kartojimo metraštyje „Bürgerbuch", rinkinyje „Neue Anekdota" ir žurnale „Rheinische Jahrbücher" tuo metu, kai jie jau buvo pasenę,— šiuos dalykus ponas Griunas paverčia visiška nesąmone.

Hesas sintetina prancūzų socializmo vystymąsi su vokiečių filosofijos vystymusi — Sen-Simoną su Šelingu, Furjė su Hegeliu, Prudona su Fojerbachu. Plg., pavyzdžiui, „Dvidešimt vienas lankas", p. 78, 79, 326, 327; „Neue Anekdota", p. 194, 195, 196, 202 ir sek. (Paralelė tarp Fojerbacho ir Prudono. Pavyzdžiui, Hesas: „Fojerbachas — tai vokiečių Prudonas" ir t. t., „Neue Anekdota", p. 202; Griunas: „Prudonas — tai prancūzų Fojerbachas", p. 404.) Šis schematizmas — toks, kokį jį pateikia Hesas, ir sudaro visą vidinį Griuno knygos sąryšį. Skirtumas tėra tas, kad ponas Griunas neužmiršta suteikti Heso teiginiams beletristinį apvalkalą. Ponas Griunas kuo sąžiningiausiai nurašo netgi aiškias Heso klaidas, pavyzdžiui, jo teigimą

(„Neue Anekdota", p. 192), kad teoriniai samprotavimai sudaro praktinių judėjimų „socialinį foną" ir „teorinę bazę". (Pavyzdžiui, Griunas rašo 264 puslapyje: „Socialinis XVIII amžiaus politinio klausimo fonas... buvo tuo pat metu abiejų filosofinių krypčių"— sensualistų ir deistų — „produktas".) Tokia yra ir mintis, kad, norint visiškai sukritikuoti esamą visuomenę, pakanka susieti Fojerbachą su praktika, pritaikyti jį socialiniam gyvenimui. Jeigu prie to pridėsime tolesnę kritiką, kurią Hesas nukreipia prieš prancūzų komunizmą ir socializmą, pavyzdžiui, tokius teiginius, kad „Furjė, Prudonas ir t. t. neperžengė samdomojo darbo kategorijos ribos" („Bürgerbuch", p. 40 ir kt.), kad „Furjė norėtų padaryti pasaulį laimingą naujomis egoizmo asociacijomis" („Neue Anekdota", p. 196), kad „net radikalūs prancūzų komunistai dar neįveikė darbo ir pomėgio priešingumo, dar nepakilo iki *gamybos ir vartojimo vienybės* ir t. t." („Bürgerbuch", p. 43), kad „anarchija yra politinio viešpatavimo sąvokos neigimas" („Dvidešimt vienas lankas", p. 77) ir t. t. ir t. t.,— jeigu visa tai pridėsime, tai gausime ištisą prancūzų kritiką, kaip ją yra pateikęs ponas Griunas, tą pačią kritiką, kurią ponas Griunas turėjo kišenėje, dar prieš išvykdamas į Paryžių. Be to, kas paminėta, ponui Griunui palengvina suvesti sąskaitas su prancūzų socialistais bei komunistais ir daugelis Vokietijoje iš tradicijos paplitusių frazių apie religiją, politiką, tautybę, apie tai, kas yra žmogiška ir nežmogiška, ir t. t. ir t. t.,— frazių, kurios „tikriesiems socialistams" atiteko iš filosofų. Jam visur belieka ieškoti *„Žmogaus"* bei žodžio „žmogiškas" ir lieti apmaudą, kai jo neranda. Pavyzdžiui: „Tu politikuoji — tu esi ribotas" (p. 283). Ir visai taip pat ponas Griunas gali toliau šaukti: Tu esi tautiškas, religingas, domiesi politine ekonomija, Tu turi dievą, reiškia — Tu nesi žmogiškas, Tu esi ribotas,— o tai jis ir daro visoje knygoje. Tuo, aišku, iš esmės kritikuojama politika, tautybė, religija ir t. t. ir kartu pakankamai nušviečiamas kaip tik kritikuojamų rašytojų savotiškumas bei jų sąryšis su visuomenės vystymusi.

Jau iš čia matyti, kad Griuno jovalas yra kur kas prastesnis už *Šteino* knygą,— pastarasis bent mėgino išdėstyti socialistinės literatūros sąryšį su tikruoju prancūzų visuomenės vystymusi. Šiuo atveju vargu ar reikia priminti, kad ponas Griunas tiek kalbamojoje knygoje, tiek ir rinkinyje „Neue Anekdota" iš aukšto ir su didžiausia panieka žiūri į savo pirmtakus.

Bet argi sugebėjo ponas Griunas bent teisingai nurašyti tai, ką jis išskaitė Heso ir kitų autorių raštuose? Ar išsaugojo jis savosios visai nekritiškai ir patikliai priimtos schemos rėmuose bent reikalingą medžiagą, ar teisingai ir pilnai jis išdėstė atskirų socialistinių rašytojų mintis pagal pirmuosius šaltinius? Juk iš tikrųjų tai yra minimaliausi reikalavimai, iškeltini žmogui, iš kurio turi mokytis šiaurės amerikiečiai ir prancūzai, anglai ir belgai, kuris buvo Prudono privatdocentas ir kuris nesiliauja didžiavęsis prieš paviršutiniškus prancūzus vokišku nuodugnumu.

Iš visos sensimonistinės literatūros ponas Griunas nėra laikęs rankose *nė vienos knygos*. Pagrindiniai jo šaltiniai yra: pirmiausia, jo taip niekinamas *Lorencas Šteinas*, toliau, pagrindinis Šteino šaltinis — *L. Rebo*[154] (užtat 260 puslapyje, siekdamas atgrasinti, jis ir vadina poną Rebo filisteriu; tame pačiame puslapyje jis stengiasi pavaizduoti dalyką taip, kad Rebo visai atsitiktinai patekęs jam į rankas tuomet, kai jis jau seniai buvo nutraukęs ryšius su sensimonistais) ir atskiros vietos iš *Lui Blano* raštų. Mes tuojau tai tiesiai įrodysime.

Pirma palyginkime, ką ponas Griunas sako apie paties Sen-Simono gyvenimą.

Pagrindinis šaltinis Sen-Simono gyvenimui nušviesti yra jo autobiografijos fragmentai Olendo Rodrigo išleistuose „Sen-Simono raštuose" ir savaitraščio „Organisateur" 1830 m. gegužės 19 d. numeryje[155]. Taigi čia mes turime visus dokumentus: 1) pirmuosius šaltinius, 2) Rebo, kuris padarė iš jų ištraukas, 3) Šteiną, kuris panaudojo Rebo, 4) beletristinį pono Griuno leidinį.

Ponas Griunas: „Sen-Simonas dalyvauja amerikiečių išsivadavimo kovoje, ypatingai nesidomėdamas pačiu karu: *jam dingteli į galvą mintis*, jog galima sujungti *abu* milžiniškus *vandenynus*" (p. 84).

Šteinas, p. 143: „Iš pradžių jis stojo į karinę tarnybą... ir išvyko su Bujė į Ameriką... Šiame kare, kurio reikšmę jis, beje, puikiai suprato... karas *kaip toks*, sakė jis, manęs nedomino, o tedomino šio karo tikslas, ir t. t."... „Po bergždžio mėginimo sudominti Meksikos vicekaralių planu iškasti didelį kanalą *abiem vandenynams* sujungti".

Rebo, p. 77: „Būdamas kareivis kovoje už Amerikos nepriklausomybę, jis tarnavo Vašingtono vadovaujamas... pats karas manęs nedomino, sako jis, tačiau jo tikslas mane domino labai gyvai, ir šis domėjimasis įgalino mane kantriai pakelti jo sunkumus".

Ponas Griunas tenurašo tai, kad Sen-Simonas „ypatingai nesidomėjo pačiu karu", bet praleidžia svarbiausią dalyką — būtent jo domėjimąsi šio karo tikslu.

Ponas Griunas toliau praleidžia tai, kad Sen-Simonas norėjo apginti savo planą pas vicekaralių, ir todėl šis planas lieka vien „dingtelėjusia į galvą mintimi". Jis nepažymi ir to, kad Sen-Simonas tai padarė „jau taikos metu",— nes Šteinas datuoja šią aplinkybę tik metais.

Čia pat ponas *Griunas* tęsia:

„*Vėliau*" (kada?) „jis *nubrėžia* prancūzų ir olandų ekspedicijos į anglų Indiją planą" (ten pat).

Šteinas: „1785 metais jis nuvyko į Olandiją, norėdamas *suplanuoti* jungtinę prancūzų ir olandų ekspediciją prieš anglų kolonijas Indijoje" (p. 143).

Šteinas čia pateikia neteisingus duomenis, o Griunas juos sąžiningai nusirašo. O pats Sen-Simonas pasakoja štai ką: hercogas La Vogiujonas įkalbėjo Generalinius štatus organizuoti kartu su Prancūzija jungtinę ekspediciją į anglų kolonijas Indijoje. Apie save

Sen-Simonas tesako, jog „metus jis *siekė* (poursuivi) įgyvendinti šį planą".

Ponas Griunas: „Ispanijoje jis *nori iškasti* kanalą nuo Madrido ligi jūros" (ten pat).

Sen-Simonas nori *iškasti kanalą*,— kokia nesąmonė! Anksčiau jam buvo *dingtelėjusi į galvą mintis*, o dabar jis *nori*. Čia Griunas iškraipo faktus ne todėl, kad jis sąžiningai nusirašo Šteiną, kaip anksčiau nurodytu atveju, o todėl, kad jis tai daro paviršutiniškai.

Šteinas, p. 144: „1786 metais grįžęs į Prancūziją, jis jau sekančiais metais išvyko į Ispaniją, norėdamas pasiūlyti Ispanijos vyriausybei planą užbaigti kasti kanalą nuo Madrido ligi jūros".

Greitai skaitydamas, ponas Griunas galėjo paimti savo paminėtą teiginį iš atitinkamos Šteino knygos vietos, kuri bent jau gali sudaryti įspūdį, kad kanalo kasimo planas ir viso projekto idėja priklausė Sen-Simonui. O iš tikrųjų pastarasis nubrėžė tik planą pašalinti finansinius sunkumus, kurie atsirado, vykdant jau seniai pradėtą kanalo kasimą.

Rebo: „Po šešerių metų jis pateikė Ispanijos vyriausybei planą iškasti kanalą, kuris turėjo būti laivybos linija tarp Madrido ir jūros" (p. 78).

Ta pati klaida, kaip ir Šteino knygoje.

Sen-Simonas, p. XVII: „Ispanijos vyriausybė nutarė iškasti kanalą, kuris sujungtų Madridą su jūra; šis sumanymas įstrigo, nes vyriausybei trūko darbininkų ir pinigų; aš susitariau su grafu de Kabariusu, dabartiniu finansų ministru, ir mes pateikėme vyriausybei tokį projektą" ir t. t.
Ponas Griunas: „Prancūzijoje jis spekuliuoja *ant* nacionalinių turtų".

Iš pradžių *Šteinas* aprašo Sen-Simono padėtį revoliucijos metu ir po to ima kalbėti apie jo spekuliavimą nacionaliniais turtais (p. 144 ir sek.). Bet iš kur ponas Griunas paėmė savo absurdišką posakį „spekuliuoti *ant* nacionalinių turtų", užuot kalbėjęs apie spekuliaciją nacionaliniais turtais? Ir tai mes galime paaiškinti skaitytojui, pateikdami originalą:

Rebo, p. 78: „Sugrįžęs į Paryžių, jis užsiėmė spekuliacija ir spekuliavo s u r les domaines nationaux"*.

Ponas Griunas iškelia minėtą savo teiginį, jo visiškai nemotyvuodamas. Mes nesužinome, kodėl Sen-Simonas spekuliavo nacionaliniais turtais ir kodėl šis savaime trivialus faktas turi reikšmės jo gyvenime. Juk ponas Griunas nelaiko reikalinga nurašyti iš Šteino ir Rebo, kad Sen-Simonas norėjo įsteigti kaip bandymą mokslinę mokyklą ir stambią pramonės įmonę ir minėtomis spekuliacijomis įgyti šiam tikslui reikalingą kapitalą. Pats Sen-Simonas kaip tik tuo motyvuoja savo spekuliacijas („Raštai", p. XIX).

Ponas Griunas: „Jis veda, kad galėtų parodyti vaišingumą mokslui, kad ištirtų žmonių gyvenimą, kad iščiulptų juos psichologiškai" (ten pat).

---

* — nacionaliniais turtais; žodis „sur" savaime turi ir prielinksnio „ant" reikšmę. *Red.*

Ponas Griunas čia staiga peršoka per vieną svarbiausių Sen-Simono gyvenimo laikotarpių — per jo gamtos mokslo studijų ir kelionių laikotarpį. Bet ką gi reiškia — vesti, kad būtų galima *parodyti vaišingumą mokslui*, vesti, kad būtų galima psichologiškai iščiulpti *žmones* (kurių nevedi), ir t. t.? Visas reikalas yra štai koks: Sen-Simonas vedė, kad galėtų turėti saloną ir tirti jame tarp kitų žmonių ir mokslininkus.

Tai *Šteinas* 149 puslapyje taip išdėsto: „Jis vedė 1801 metais... Aš pasinaudojau santuoka, kad galėčiau tirti mokslininkus". (Plg. Sen-Simonas, p. 23.)

Dabar, sulyginus su originalu, pono Griuno nesąmonė pasidaro suprantama ir išaiškinta.

„Psichologinis *žmonių* iščiulpimas" Šteinui ir pačiam Sen-Simonui reiškia *mokslininkų* stebėjimą visuomeniniame gyvenime. Sen-Simonas norėjo, visiškai laikydamasis savo pagrindinės socialistinės pažiūros, ištirti mokslo įtaką mokslininkų asmenybei ir jų elgsenai kasdieniniame gyvenime. Ponas Griunas tai paverčia absurdišku, nesuprantamu, romantišku užgaidu.

Ponas Griunas: „Jam gresia skurdas" (kaip, kodėl?), „jis dirba perrašinėtoju *kažkokiame* lombarde už tūkstantį frankų per metus — jis, grafas, Karolio Didžiojo palikuonis; *po to*" (kada ir kodėl?) „jis gyvena iš vieno buvusio tarno malonės; vėliau" (kada ir kodėl?) „jis mėgina nusišauti, bet jį išgelbsti, ir jis pradeda naują gyvenimą, atsidėdamas studijoms ir propagandai. Tik dabar jis parašo *abu pagrindinius* savo *veikalus*".

„Jam gresia", „po to", „vėliau", „dabar" — šiais žodžiais ponas Griunas mano pakeisti atskirų Sen-Simono gyvenimo momentų chronologiją ir sąryšį.

Šteinas, p. 156, 157: „Prie to prisidėjo naujas ir baisesnis priešas — vis labiau slegiantis išorinis skurdas... Po šešių mėnesių kankinamo laukimo jam pasiūloma —" (net šį brūkšnį ponas Griunas paėmė iš Šteino, tik jis buvo toks gudrus, kad jį padėjo po žodžio „lombardas") „perrašinėtojo vieta *lombarde*" (ne „*kažkokiame* lombarde", kaip gudriai pakeičia ponas Griunas, nes, kaip žinoma, Paryžiuje yra tik *vienas*, valdiškas lombardas), „apmokama tūkstančio frankų alga per metus. Įstabus anų laikų laimės nepastovumas! Liudviko XIV garsiojo rūmininko vaikaitis, hercogo karūnos ir didžiulių turtų įpėdinis, Prancūzijos peras iš gimimo ir Ispanijos grandas tampa perrašinėtoju *kažkokiame* lombarde!"

Čia paaiškėja Griuno klaida dėl lombardo; Šteino knygoje šis žodis yra savo vietoje. Norėdamas dar kuo nors skirtis nuo Šteino, ponas Griunas vadina Sen-Simoną tik „grafu" ir „Karolio Didžiojo palikuoniu". Pastarąjį nurodymą jis paėmė iš Šteino, p. 142, ir Rebo, p. 77, kurie vis dėlto yra gana atsargūs ir tesako, kad Sen-Simonas pats kildino save iš Karolio Didžiojo. Vietoj Šteino pateikiamų teigiamų faktų, kurie tikrai verčia stebėtis, kaip skurdo Sen-Simonas *Restauracijos metais*, ponas Griunas tesistebi tuo, kad grafas ir tariamas Karolio Didžiojo palikuonis iš viso gali taip smukti.

Šteinas: „Jis išgyveno dar dvejus metus" (po mėginimo nusižudyti) „ir per tą laiką padarė, gal būt, daugiau, negu per tiek pat savo ankstesnio gyvenimo dešimtmečių. Dabar buvo *užbaigtas* „Pramonininkų katekizmas"" (apie šį seniai pradėto veikalo užbaigimą ponas Griunas sako: „Tik dabar jis *parašo*" ir t. t.) „ir „Naujoji krikščionybė" ir t. t." (p. 164, 165).

169 puslapyje Šteinas abu šiuos veikalus vadina *„abiem pagrindiniais jo gyvenimo kūriniais"*.

Taigi ponas Griunas ne tik *nukopijavo Šteino klaidas*, bet ir pats iš neaiškių Šteino vietų *sufabrikavo naujas klaidas*. Norėdamas nuslėpti nusirašinėjimą, jis ima tik akivaizdžiausius faktus, bet atima iš jų faktų pobūdį, išplėšdamas juos iš chronologinio sąryšio bei iš visos jų motyvavimo grandies ir praleisdamas net svarbiausias tarpines jų grandis. Mūsų ką tik pateikti fragmentai yra stačiai *viskas*, ką ponas Griunas praneša apie Sen-Simono gyvenimą. Judrus, veiklus Sen-Simono gyvenimas Griuno vaizdavimo yra paverčiamas eile užgaidų bei įvykių, kurie yra mažiau įdomūs, negu bet kurio to meto valstiečio arba spekulianto gyvenimas kokioje nors judrioje Prancūzijos provincijoje. Ir vis vien, pateikęs skaitytojui šią biografinę terlionę, jis sušunka: „visas šis *tikrai civilizuotas* gyvenimas!" Jis netgi nesidrovi 85 puslapyje pasakyti: „Sen-Simono gyvenimas — tai paties sensimonizmo veidrodis", lyg Griuno būdas vaizduoti Sen-Simono „gyvenimą" galėtų būti veidrodis ko nors kito, kaip tik „pačios" pono Griuno manieros fabrikuoti knygas.

Mes kiek plačiau kalbėjome apie šią biografiją, nes ji yra klasikinis *nuodugnumo* pavyzdys,— būtent taip ponas Griunas rašo apie prancūzų socialistus. Kaip jau čia dirbtinai nerūpestingai jis atmeta, praleidžia, iškraipo, kaitalioja, siekdamas užmaskuoti nusirašinėjimą,— taip ir toliau mes pamatysime, kaip ponas Griunas puoselėja savo sieloje visus neramaus plagiatoriaus požymius: jis tyčia sujaukia, norėdamas apsunkinti sulyginimą su originalu; citatose iš savo pirmtakų jis praleidžia sakinius bei atskirus žodžius, kai jų gerai nesupranta, būdamas nesusipažinęs su originalais; fantazuoja ir pagražina dalyką neaiškiomis frazėmis; klastingai užsipuola tuos pačius žmones, kuriuos jis nusirašinėja. O nusirašinėja ponas Griunas nepaprastai skubotai, todėl dažnai remiasi dalykais, apie kuriuos niekada nėra skaitytojui kalbėjęs, bet kurie jam, kaip Šteino skaitytojui, yra įstrigę į galvą.

Dabar parodysime, kaip ponas Griunas išdėsto Sen-Simono doktriną.

1. „ŽENEVOS GYVENTOJO LAIŠKAI SAVO AMŽININKAMS"[156]

Iš Šteino knygos ponas Griunas nevisiškai suprato, koks yra sąryšis tarp mokslininkų rėmimo plano, išdėstyto ką tik cituotame veikale, ir fantastinio brošiūros priedo. Apie šį veikalą jis pasisako taip, tarytum jame būtų kalbama daugiausia apie tam tikrą visuomenės organizaciją, ir užbaigia tokiais žodžiais:

> „Dvasinė valdžia — mokslininkų rankose, pasaulietinė valdžia — savininkų rankose, rinkimai — visuotiniai" (p. 85; plg. Šteiną, p. 151; Rebo, p. 83).

Sakinį: „teisė skirti asmenis, pašauktus eiti žmonijos vadų pareigas, priklauso kiekvienam", kurį Rebo cituoja iš Sen-Simono (p. 47), o Šteinas bejėgiškiausiai išverčia,— šį sakinį ponas Griunas sutapatina su „visuotiniais rinkimais", ir dėl to jis netenka bet

kurios prasmės. Sen-Simonas kalba apie niutoninės tarybos rinkimus, ponas Griunas — apskritai apie rinkimus.

Ponas Griunas, kokiais keturiais ar penkiais nuo Šteino ir Rebo nusirašytais sakiniais susidorojęs su „Laiškais ir t. t." ir jau pradėjęs kalbėti apie „Naująją krikščionybę", staiga vėl sugrįžta prie šių laiškų.

„Tačiau, aišku, vienu abstrakčiu mokslu toli nenuvažiuosi". (O konkrečiu nemokšiškumu, kaip matome, dar mažiau.) „*Juk* abstraktaus mokslo požiūriu „savininkai" ir „*kiekvienas*" — tai *dar* skirtingi dalykai" (p. 87).

Ponas Griunas užmiršta, kad lig šiol jis yra kalbėjęs tik apie „visuotinius rinkimus", o ne apie „kiekvieną". Tačiau Šteino ir Rebo knygose jis randa žodžius „tout le monde"* ir todėl žodį „kiekvienas" rašo kabutėse. Toliau jis pamiršta, kad jis nepateikė tokio Šteino sakinio, kuris motyvuoja jo paties sakinyje pavartotą žodelį „*juk*".

„Jam" (Sen-Simonui) „lygia greta su išmintingais arba žinančiais *pasireiškia atskirai propriétaires*** ir *tout le monde*. Tiesa, jie *dar* nėra atskirti vienas nuo kito tikra riba... Tačiau jau šitame miglotame tout le monde vaizde slypi užuomazga tos klasės, kurią suprasti ir pakelti vėliau tapo pagrindine jo teorijos tendencija,— slypi užuomazga classe la plus nombreuse et la plus pauvre***; ir iš tikrųjų ši tautos dalis tuomet egzistavo tik potencialiai" (p. 154).

Šteinas pabrėžia, kad Sen-Simonas *jau* skiria propriétaires ir tout le monde, tačiau *dar* labai neaiškiai. O ponas Griunas tai iškreipia, pareikšdamas, kad Sen-Simonas apskritai *dar* daro šį skirtumą. Suprantama, tai yra didelė Sen-Simono klaida. Ji paaiškinama tik tuo, kad „Laiškuose" jis laikosi abstraktaus mokslo požiūrio. Tačiau, deja, atitinkamoje vietoje Sen-Simonas visiškai nekalba, kaip mano ponas Griunas, apie skirtumus kažkokioje būsimojoje visuomenės santvarkoje. Ragindamas dalyvauti pasirašyme, jis kreipiasi į visą žmoniją, kuri, kaip jam atrodo, būdama tokia, kokia yra dabar, skirstosi į tris klases,— ne į savants****, propriétaires ir tout le monde, kaip mano Šteinas, o į 1) savants ir artistes***** ir visus liberalių idėjų žmones, 2) naujovių priešininkus, t. y. propriétaires, jeigu jie savęs nepriskiria prie pirmosios klasės, 3) surplus de l'humanité que se raille au mot: *Égalité*******. Šios trys klasės sudaro tout le monde. Plg. Sen-Simonas, „Laiškai", p. 21, 22. Beje, kadangi kitoje vietoje Sen-Simonas sako, kad savo siūlomą valdžios suskirstymą jis laiko naudingu visoms klasėms, tai, matyt, ten, kur jis kalba apie šį suskirstymą, 47 puslapyje, tout le monde atitinka surplus*******, kuri remia lozungą „Lygybė", nors tai nepašalina kitų klasių. Taigi Šteinas iš esmės teisingai perteikė Sen-Simono mintį, nors ir neatkreipė dėmesio į 21 ir 22 puslapio turinį, o ponas

* — visi kiti. *Red.*
** — savininkai. *Red.*
*** — gausiausios ir neturtingiausios klasės. *Red.*
**** — mokslininkus. *Red.*
***** — menininkus. *Red.*
****** — likusią žmoniją, kuri remia lozungą: *Lygybė*. *Red.*
******* — likusią žmoniją. *Red.*

Griunas, visai nesusipažinęs su originalu, įsikibo į smulkų Šteino apsirikimą, darydamas iš jo samprotavimo visišką nesąmonę.

Bet štai dar nuostabesnis pavyzdys. 94 puslapyje, kur ponas Griunas kalba jau ne apie Sen-Simoną, o apie jo mokyklą, mes netikėtai sužinome štai ką:

„*Vienoje* savo knygų Sen-Simonas pasako *paslaptingus* žodžius: moterims bus leista, jos netgi galės būti skiriamos. Iš šios beveik nevaisingos sėklos išaugo visas neįtikimas triukšmas dėl moterų emancipacijos".

Žinoma, jeigu Sen-Simonas kalbėjo kažkokiame savo veikale apie leidimą moterims ir jų skyrimą nežinia kur, tai yra labai „paslaptingi žodžiai". Bet ši paslaptis yra tik ponui Griunui. „Viena" Sen-Simono „knygų" yra ne kas kita, kaip „Ženevos gyventojo laiškai". Čia Sen-Simonas, pareiškęs, kad kiekvienas žmogus gali balsuoti už kandidatus į niutoninės tarybos arba jos sekcijų narius, toliau sako: „Moterims bus leista *balsuoti*, jos galės būti *skiriamos*", žinoma, į kokią nors vietą šioje taryboje arba jos sekcijose. Šteinas cituoja šią vietą kaip reikia, nurodydamas į pačią knygą, ir kartu daro tokią pastabą:

Čia ir t. t. „yra *užuomazgoje* visi jo vėlesnių pažiūrų ir netgi jo mokyklos pažiūrų pėdsakai, ir net pirmoji mintis apie *moterų emancipaciją*" (p. 152).

Šteinas specialioje pastaboje taip pat teisingai pabrėžia, kad Olendas Rodrigas savo 1832 metų leidime išspausdino šią vietą poleminiais sumetimais juodu šriftu kaip vienintelę Sen-Simono raštuose randamą vietą moterų emancipacijos naudai. Griunas, norėdamas nuslėpti savo nusirašinėjimą, perkelia šią vietą iš knygos, iš kurios ji paimta, į Sen-Simono mokyklą, daro iš to minėtą nesąmonę, paverčia „užuomazgą", apie kurią kalba Šteinas, „sėkla" ir vaikiškai mano, kad kaip tik iš čia ir išaugo moterų emancipacijos teorija.

Ponas Griunas ryžtasi pareikšti nuomonę apie prieštaravimą, kuris esąs tarp „Ženevos gyventojo laiškų" ir „Pramonininkų katekizmo" ir kurį sudarą tai, kad „Katekizmas" reikalauja pripažinti travailleurs* teises. Žinoma, ponas Griunas turėjo rasti šį skirtumą tarp jo iš Šteino ir Rebo paimto „Laiškų" turinio ir taip pat paimto „Katekizmo" turinio. Bet jeigu jis būtų paskaitęs patį Sen-Simoną, tai vietoj šio prieštaravimo jis būtų jau „Laiškuose" radęs „sėklą" tos pažiūros, kuri tarp kitų pažiūrų buvo išvystyta „Katekizme". Pavyzdžiui:

„Visi žmonės dirbs" („Laiškai", p. 60). „Jeigu jo" (turtingojo) „smegenys nebus pritaikytos darbui, jis turės dirbti rankomis; nes Niutonas tikrai nepaliks šioje planetoje... darbininkų, kurie savo noru lieka dirbtuvėje nenaudingi" (p. 64).

2. „POLITINIS PRAMONININKŲ KATEKIZMAS"[157]

Kadangi Šteinas paprastai šį veikalą cituoja kaip „Pramonininkų katekizmą", tai ponas Griunas nė nežino kito jo pavadinimo. O ponas Griunas turėtų nurodyti bent teisingą *antraštę* juo labiau,

* — darbininkų. *Red.*

kad ten, kur jis apie šį veikalą kalba ex officio*, jis skiria jam tik dešimt eilučių.

Nurašęs nuo Šteino, kad Sen-Simonas šiame veikale gina darbo viešpatavimą, ponas Griunas tęsia:

„Pasaulis dabar jam dalijasi į dykūnus ir pramonininkus" (p. 85).

Čia ponas Griunas klastoja. Jis priskiria „Katekizmui" skyrimą, kurį jis randa Šteino rašiniuose tik daug vėliau, pastarajam išdėstant Sen-Simono mokyklos pažiūras.

Šteinas, p. 206: „Dabar visuomenė susideda tik iš dykūnų ir iš darbininkų" (Anfantenas).

„Katekizme" vietoj šio skirstymo, kurį jam priskiria Griunas, randamas skirstymas į tris klases: į classes féodale, intermédiaire et industrielle**,— skirstymas, apie kurį ponas Griunas, aišku, nieko negalėjo pasakyti, nes jis nusirašinėjo nuo Šteino, o paties „Katekizmo" neskaitė.

Po to ponas Griunas dar kartą pakartoja, kad „Katekizmo" turinys yra darbo viešpatavimas, ir taip užbaigia savąją šio veikalo charakteristiką:

„Kaip respublikonizmas sako: viskas liaudžiai, viskas per liaudį, taip Sen-Simonas sako: viskas pramonei, viskas per pramonę" (ten pat).

Šteinas, p. 165: „Kadangi viskas vyksta per pramonę, tai jai viskas ir turi vykti".

Kaip teisingai Šteinas nurodo (p. 160, pastaba), jau Sen-Simono veikale „Pramonė", parašytame 1817 metais[158], yra epigrafas: Tout par l'industrie, tout pour elle***. Taigi pono Griuno duotą „Katekizmo" charakteristiką sudaro tai, kad, be minėtos klastotės, jis ir neteisingai cituoja, pateikdamas jam visai nežinomo daug ankstesnio veikalo epigrafą.

Štai kaip nuodugniai buvo vokiečių kritikuojamas veikalas „Politinis pramonininkų katekizmas"! Tačiau ir kitose labai padrikose Griuno literatūrinės mišrainės vietose mes randame atskirų pastabų apie šį dalyką. Gėrėdamasis savo paties gudrumu, ponas Griunas suskirsto tai, ką jis yra radęs Šteino duotoje šio veikalo charakteristikoje, ir po to pagirtinai drąsiai visa tai perdirba.

Ponas Griunas, p. 87: „Laisva konkurencija buvo nešvari, paini sąvoka, sąvoka, kurioje glūdėjo naujas kovos ir nelaimių, kovos tarp kapitalo ir darbo bei kapitalo neturinčio darbininko nelaimių pasaulis. Sen-Simonas *apvalė pramonės sąvoką, jis suvedė ją į darbininkų sąvoką,* jis suformulavo *ketvirtojo luomo,* proletariato, teises ir skundus. Jis turėjo panaikinti paveldėjimo teisę, nes ji tapo darbininko, pramonininko beteisiškumu. Tokia yra jo „Pramonininkų katekizmo" reikšmė".

Ponas Griunas rado Šteino knygoje, p. 169, tokią pastabą apie „Katekizmą":

„Tikroji Sen-Simono reikšmė, gal būt, yra ta, kad jis numatė, jog šis prieštaravimas" (tarp buržuazijos peuple****) „yra neišvengiamas".

* — specialiai. *Red.*
** — feodalų, tarpinę ir pramonininkų klases. *Red.*
*** — Viskas per pramonę, viskas jai. *Red.*
**** — liaudies. *Red.*

Toks yra originalas, iš kurio ponas Griunas paėmė mintį apie „Katekizmo" *„reikšmę"*.

Šteinas: „Jis" (Sen-Simonas „Katekizme") „pradeda nuo pramonės darbininko sąvokos".

Iš to ponas Griunas padaro savo baisingą nesąmonę, kad Sen-Simonas, esą, įžiūrėjo laisvoje konkurencijoje *„nešvarią sąvoką"*, „apvalė *pramonės sąvoką* ir suvedė ją į *darbininkų sąvoką"*. Kad pono Griuno supratimas apie laisvą konkurenciją ir pramonę yra labai „nešvarus" ir „painus", jis parodo kiekviename žingsnyje. Nepasitenkindamas šia nesąmone, jis jau ryžtasi tiesioginiam melui, įtikinėdamas, kad Sen-Simonas reikalavęs panaikinti paveldėjimo teisę.

Vis taip pat remdamasis savo supratimu, kaip Šteinas yra išdėstęs „Katekizmą", jis sako 88 puslapyje:

„Sen-Simonas nustatė proletariato teises, jis jau iškėlė naują lozungą: *pramonininkai, darbininkai* turi pakilti į pirmąją valdžios pakopą. Tai buvo vienašališka, bet kiekviena kova yra susijusi su vienašališkumu; kas nėra vienašališkas, tas negali kovoti".

Ponas Griunas savo retorika apie vienašališkumą pats čia vienašališkai iškraipo Šteino pažiūras, teigdamas, kad Sen-Simonas norėjęs „pakelti į pirmąją valdžios pakopą" darbininkus tikra šio žodžio prasme, *proletarus*. Plg. 102 p., kur kalbama apie Mišelį Ševalje:

„M. Ševalje dar kalba apie *pramonininkus*, labai juos užjausdamas... Tačiau mokiniui, *skirtingai nuo mokytojo*, pramonininkai jau nebėra *proletarai;* jis sujungia į vieną sąvoką kapitalistą, įmonininką ir darbininką, taigi priskiria dykūnus kategorijai, kuri turėtų apimti tik neturtingiausią ir gausiausią klasę".

Sen-Simonas prie pramonininkų priskiria, be darbininkų, ir fabricants, négotiants*, žodžiu — *visus veiklius kapitalistus*, į kuriuos jis daugiausia ir kreipiasi. Ponas Griunas galėjo tai rasti jau pirmajame „Katekizmo" puslapyje. Tačiau jis, niekad nematęs pačios knygos, beletristiškai fantazuoja apie ją iš nuogirdų.

Nagrinėdamas „Katekizmą", Šteinas sako: „Nuo... Sen-Simonas pereina prie *pramonės istorijos* ir nagrinėja jos santykį su valstybės valdžia... Jis yra pirmas, kuris suprato, kad pramonės moksle slypi *valstybinis* momentas... Negalima neigti, kad jam pavyko duoti žymų impulsą. Nes tik nuo jo laikų Prancūzija turi „Politinės ekonomijos istoriją"" ir t. t. (p. 165, 170).

Pats Šteinas labai miglotai kalba apie „valstybinį momentą" „pramonės moksle". Tačiau, čia pat pridurdamas, kad valstybės istorija yra kuo glaudžiausiai susijusi su liaudies ūkio istorija, jis parodo, jog turi teisingą nuovoką.

Dabar pažiūrėkime, kaip ponas Griunas vėliau, kalbėdamas apie sensimonistų mokyklą, pasisavina šį Šteino minties fragmentą.

„Sen-Simonas savo „Pramonininkų katekizme" mėgino pateikti *pramonės istoriją*, iškeldamas joje *valstybinį* elementą. *T a i g i* pats mokytojas davė pradžią *politinei ekonomijai"* (p. 99).

---

* — fabrikantus, pirklius. *Red.*

„Taigi" ponas Griunas pirmiausia perdirba Šteino „valstybinį *momentą*" į „valstybinį *elementą*" ir, praleisdamas konkretesnius Šteino pateiktus duomenis, paverčia šią mintį absurdiška fraze. Šį „statybininkų atmestą akmenį"* ponas Griunas tikrai padarė „kertiniu" savo „Laiškų ir tyrinėjimų" „akmeniu". Tačiau kartu jis tapo jam ir kliuviniu. Ir dar daugiau. Tuo tarpu, kai Šteinas sako, kad Sen-Simonas, iškėlęs pramonės moksle šį valstybinį momentą, davė pradžią politinės ekonomijos *istorijai*, ponas Griunas verčia Sen-Simoną duoti pradžią *pačiai politinei ekonomijai*. Ponas Griunas samprotauja maždaug taip: ekonomija jau buvo *prieš* Sen-Simoną; bet, kaip pasakoja Šteinas, *būtent jis* iškėlė pramonėje valstybinį momentą, taigi padarė ekonomiją valstybinę, o valstybinė ekonomija=politinė ekonomija, vadinasi, Sen-Simonas davė pradžią politinei ekonomijai. Ponas Griunas nenuginčijamai parodo nepaprastą gyvumą, konstruodamas savo spėliojimus.

Tą būdą, kuriuo, pasak pono Griuno, Sen-Simonas duoda pradžią politinei ekonomijai, atitinka ir būdas, kuriuo jis duoda pradžią moksliniam socializmui:

„Jame" (sensimonizme) „glūdi... mokslinis socializmas, *nes* Sen-Simonas visą savo gyvenimą ieškojo naujo mokslo"! (p. 82).

3. „NAUJOJI KRIKŠČIONYBĖ"[159]

Tuo pat puikiu būdu, kaip lig šiol, ponas Griunas ir čia pateikia ištraukas iš Šteino ir Rebo ištraukų, beletristiškai jas pagražindamas ir negailestingai sutraukydamas tai, kas jų knygose yra tarpusavyje susijusios grandys. Mes pateiksime tik *vieną* pavyzdį, norėdami parodyti, kad Griunas niekuomet nėra laikęs rankose ir šio veikalo.

„Sen-Simonas norėjo nustatyti vieningą pasaulėžiūrą, tinkančią tiems organiniams istorijos laikotarpiams, kuriuos jis *aiškiai* priešpastato kritiniams. Nuo Liuterio laikų mes, jo nuomone, gyvename *kritinį* laikotarpį; Sen-Simonas sumanė pagrįsti naujo *organinio* laikotarpio pradžią. *Iš čia* — naujoji krikščionybė" (p. 88).

Sen-Simonas *niekada* ir *niekur* nėra priešpastatęs organinių istorijos laikotarpių kritiniams. Čia ponas Griunas aiškiai meluoja. Tik *Bazaras* ėmė taip skirstyti. Ponas Griunas rado Šteino ir Rebo knygose, kad Sen-Simonas „Naujojoje krikščionybėje" pripažįsta Liuterio duotą *kritiką*, bet laiko nepakankama jo pozityvią, dogminę *doktriną*. Ponas Griunas suplaka šį teiginį su savo atsiminimų apie sensimonistų *mokyklą* fragmentais, paimtais iš tų pačių šaltinių, ir iš to sufabrikuoja minėtą savo tvirtinimą.

Vieninteliu šaltiniu pasirinkęs Šteiną bei jo vadovą Rebo ir nurodytu būdu sulipdęs keletą beletristinių frazių apie Sen-Simono gyvenimą ir veiklą, ponas Griunas baigia tokiu šūksniu:

„Ir šį Sen-Simoną moralės filisteriai — p. Rebo ir su juo visas būrys jį pamėgdžiojančių vokiečių — manė esant reikalinga imtis globoti, giliamintiškai, kaip jiems įprasta, skelbdami, kad tokio žmogaus, tokio gyvenimo negalima matuoti

* Žodžių žaismas: Stein — pavardė, „Stein" — „akmuo". *Red.*

įprastiniu matu!— Tad pasakykite, ar ne mediniai jūsų matai? Pasakykite tiesą, mums bus malonu išgirsti, kad jie yra padaryti iš tvirto ąžuolo kamieno. Duokite juos šen, mes juos dėkingai priimsime kaip brangią dovaną, mes jų, gink dieve, nesudeginsime! Mes tik norime jais išmatuoti filisterių nugaras" (p. 89).

Tokiomis gyvomis beletristinėmis frazėmis ponas Griunas nori įrodyti savo pranašumą prieš tuos, kurie jam buvo pavyzdžiu.

4. SENSIMONISTŲ MOKYKLA

Kadangi ponas Griunas sensimonistus skaitė lygiai tiek pat, kiek ir patį Sen-Simoną, vadinasi, visai neskaitė, jis bent turėtų išrašyti tvarkingas ištraukas iš Šteino ir Rebo, laikytis chronologinio nuoseklumo, pasakoti įvykių eigą, atsižvelgdamas į jų sąryšį ir pažymėdamas reikalingus momentus. Užuot tai daręs, jis, savo nešvarios sąžinės paskatintas, daro kaip tik atvirkščiai, viską kiek galint sujaukdamas, praleisdamas būtiniausius dalykus ir viską supainiodamas netgi daugiau, negu dėstydamas Sen-Simoną. Čia mes turime pasisakyti dar trumpiau, nes priešingu atveju, norėdami nurodyti kiekvieną jo plagiatą ir kiekvieną klaidą, mes turėtume parašyti tokią pat storą knygą, kokią yra parašęs ponas Griunas.

Apie laikotarpį nuo Sen-Simono mirties iki Liepos revoliucijos — apie šį svarbiausio teorinio sensimonizmo vystymo laikotarpį — mes visai nieko nesužinome. Taigi svarbiausioji sudėtinė sensimonizmo dalis, esamos santvarkos kritika, ponui Griunui visiškai atkrinta. Ir iš tikrųjų sunku buvo ką nors apie tai pasakyti, nesusipažinus su pačiais šaltiniais, ypač su spauda.

Savo kursą apie sensimonistus ponas Griunas pradeda tokiu teiginiu:

„Kiekvienam pagal jo sugebėjimą, kiekvienam sugebėjimui pagal jo darbus — tokia yra praktinė sensimonizmo dogma".

Ponas Griunas seka Rebo, kuris laiko (p. 96) šį teiginį pereinamuoju punktu nuo Sen-Simono prie sensimonistų, ir po to sako:

„Tai betarpiškai išplaukia iš paskutinių Sen-Simono žodžių: užtikrinti visiems žmonėms laisviausią jų įgimtų gabumų ugdymą".

Čia ponas Griunas panorėjo būti skirtingas nuo Rebo. Šią „praktinę dogmą" Rebo sieja su „Naująja krikščionybe". Ponas Griunas tai laiko Rebo prasimanymu ir nesivaržydamas pakeičia „Naująją krikščionybę" paskutiniais Sen-Simono žodžiais. Jis nežinojo, kad Rebo tedavė pažodinę ištrauką iš „Sen-Simono doktrinos išdėstymo", pirmieji metai, p. 70.

Ponas Griunas negali suprasti, kokiu būdu čia Rebo knygoje, po keleto ištraukų apie religinę sensimonizmo hierarchiją, staiga iš kažkur atsiranda „praktinė dogma". Tuo tarpu šis teiginys gali būti vertinamas kaip nuoroda į naują hierarchiją tik tuo atveju, jeigu jį suprasime turint sąryšį su religinėmis „Naujosios krikščionybės" idėjomis; be šių idėjų jis reikalauja, daugiausia, tik įprastinės

visuomenės klasifikacijos; o ponas Griunas vaizduojasi, kad jau iš vieno šio teiginio išplaukia hierarchija. Jis sako 91 puslapyje:

„Kiekvienam pagal jo sugebėjimą — tai reiškia padaryti katalikinę hierarchiją visuomenės santvarkos įstatymu. Kiekvienam sugebėjimui pagal jo darbus: tai reiškia ir dirbtuvę paversti zakristija, ir visą civilinį gyvenimą paversti kunigų viešpatija".

Rebo knygoje, minėtoje „Išdėstymo" ištraukoje, jis randa tokią vietą:

„Atsiras tikrai visuotinė bažnyčia... visuotinė bažnyčia tvarko tiek pasaulietinius, tiek ir dvasinius reikalus... Mokslas yra šventas, pramonė yra šventa... ir kiekvienas turtas yra bažnyčios turtas, ir kiekviena profesija yra religinė funkcija, pakopa socialinėje hierarchijoje.— *Kiekvienam pagal jo sugebėjimą, kiekvienam sugebėjimui pagal jo darbus*".

Ponui Griunui aiškiai pakako tik apversti aukštyn kojomis šią vietą, tik paversti ankstesnes tezes išvadomis iš paskutinės tezės, kad galėtų gauti savo visai nesuprantamą tezę.

Griunas „taip painiai ir chaotiškai" atkūrė sensimonizmą, kad 90 puslapyje „praktinę dogmą" jis pirma paverčia „dvasiniu proletariatu", šį dvasinį proletariatą — „dvasių hierarchija", o šią „dvasių hierarchiją"— hierarchijos viršūne. Jeigu jis būtų paskaitęs bent „Išdėstymą", jis būtų pastebėjęs, kad religinė „Naujosios krikščionybės" koncepcija, siejant ją su klausimu, kaip gi yra apibrėžiamas capacité*, būtinai verčia pripažinti hierarchiją ir jos viršūnę.

Visą 1828—1829 m. „Išdėstymo" nagrinėjimą ir kritiką ponas Griunas išsemia vienu teiginiu: à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres**. Be to, *„Producteur"*[160] ir *„Organisateur"* jis temini vos vieną kartą. Jis sklaido Rebo ir skyriuje „Trečioji sensimonizmo epocha", p. 126 (Šteinas, p. 205), randa tokį fragmentą:

„...ir po kelių dienų *„Globe"* išėjo su paantrašte: *„Laikraštis, skirtas Sen-Simono doktrinai"*; pirmajame laikraščio puslapyje šis mokslas buvo taip *reziumuotas:*

Religija

Mokslas *Pramonė*

Visuotinė asociacija".

Nuo minėto teiginio ponas Griunas dabar tiesiai peršoka į 1831 metus, taip apdorodamas Rebo (p. 91):

„Sensimonistai išreiškė savo sistemą tokia *schema*, kurios formuluotė daugiausia priklauso Bazarui:

Religija

Mokslas *Pramonė*

Visuotinė asociacija".

---

* — sugebėjimas. *Red.*

** — kiekvienam pagal jo sugebėjimą, kiekvienam sugebėjimui pagal jo darbus. *Red.*

Ponas Griunas praleidžia tris teiginius, kurie taip pat yra „Globe"[161] antraštėje ir visi susiję su praktinėmis socialinėmis reformomis. Jie randami ir Šteino, ir Rebo knygose. Jis tai daro, norėdamas paversti šią paprastą laikraščio iškabą sistemos „schema". Jis nutyli, kad nurodytoji „schema" yra „Globe" antraštėje, ir, iškreipęs šio laikraščio antraštės tekstą, dabar gali sukritikuoti visą sensimonizmą gudria pastaba, kad religija stovi *viršuje*. Tarp kitko, jis galėtų rasti Šteino knygoje, kad dienraštyje „Globe" yra visai kitaip. Dienraštyje „Globe" yra kuo išsamiausiai ir rimčiausiai kritikuojama — beje, to ponas Griunas negalėjo žinoti — esama santvarka, ypač jos ekonominė būklė.

Iš kur ponas Griunas gavo naujų, be to, svarbių žinių, kad šios „schemos formuluotė", kurią sudaro keturi žodžiai, „*daugiausia* priklauso *Bazarui*", sunku pasakyti.

Nuo 1831 m. sausio ponas Griunas dabar šoka atgal į 1830 m. spalį:

„*Bazaro laikotarpiu*" (iš kur šis laikotarpis atsirado?), „netrukus po Liepos revoliucijos, sensimonistai pateikė deputatų rūmams trumpą, bet išsamų savo tikėjimo išpažinimą, atsakydami ponams Diupenui ir Mogenui, kurie iš tribūnos aukštybių kaltino juos skelbiant turto ir žmonų bendrumą".

Po to pateikiamas šis sensimonistų kreipimasis, prie kurio ponas Griunas priduria tokią pastabą:

„Kaip visa tai protinga ir nuosaiku! Bazaras redagavo šį rūmams įteiktą dokumentą" (p. 92—94).

Kai dėl šios baigiamosios pastabos, tai Šteinas 205 puslapyje sako:

„Sprendžiant iš šio dokumento formos ir tono, mes kartu su Rebo nė kiek nesvyruodami pripažįstame, kad jį sudarė *daugiau* Bazaras, negu Anfantenas".

O Rebo 123 puslapyje sako:

„Iš šio dokumento formos ir jo palyginti nuosaikaus tono nesunku matyti, kad jis atsirado *greičiau* Bazaro, negu jo kolegos iniciatyva".

Rebo spėjimą, kad *greičiau* Bazaras, negu Anfantenas parodė iniciatyvos parengti minėtą kreipimąsi,— šį spėjimą geniali pono Griuno drąsa paverčia kategorišku tvirtinimu, kad minėtą dokumentą ištisai redagavo Bazaras. Perėjimas prie šio dokumento yra išverstas iš Rebo (p. 122):

„Ponai Diupenas ir Mogenas iš tribūnos aukštybių pareiškė, kad yra susidariusi sekta, skelbianti turto ir žmonų bendrumą".

Ponas Griunas tik atmeta Rebo nurodomą datą ir užtat sako: „netrukus po Liepos revoliucijos". Apskritai chronologija nėra tinkamas būdas, kuriuo ponas Griunas stengiasi emancipuotis nuo savo pirmtakų. Nuo Šteino jis čia atsiskiria tuo, jog įrašo į tekstą tai, ką Šteinas yra pasakęs pastaboje, praleidžia įžanginę kreipimosi dalį, fonds de production (gamybinį kapitalą) verčia „*nekilnojamuoju turtu*", o classement social des individus (visuomeninę individų klasifikaciją) — „visuomenine atskirų asmenybių tvarka".

Po to seka keletas netvarkingų pastabų apie sensimonistų mokyklos istoriją, kurios yra tokia pat Šteino, Rebo ir L. Blano minčių mozaika, kaip ir ankstesnis Sen-Simono gyvenimo pavaizdavimas. Tegu pats skaitytojas tai patikrins pono Griuno knygoje.

Mes papasakojome skaitytojui visa, ką ponas Griunas galėjo pasakyti apie sensimonizmą Bazaro laikotarpiu, t. y. nuo Sen-Simono mirties iki pirmojo skilimo. Dabar jis gali kirsti savo beletristiniu kritiniu koziriu, pavadindamas Bazarą „blogu dialektiku" ir tęsdamas toliau:

„Tačiau tokie yra respublikonai. Katonas arba Bazaras — jie moka tik mirti; jeigu jie nenusiduria durklu, tai baigia *širdies sprogimu*" (p. 95).

„Praėjus keliems mėnesiams po šio ginčo, *jam*" (Bazarui) „*sprogo širdis*" (Šteinas, p. 210).

Kiek pono Griuno pastaba yra teisinga, parodo tokie respublikonai, kaip Levaseras, Karno, Bareris, Bijo-Varenas, Buonarotis, Testas, d'Aržansonas ir t. t. ir t. t.

Po to seka kelios banalios frazės apie Anfanteną. Čia mes atkreipiame dėmesį tik į šį pono Griuno atradimą:

„Argi iš šio istorinio reiškinio galiausiai nepaaiškėja, kad religija yra ne kas kita, kaip sensualizmas, kad materializmas gali drąsiai pretenduoti į tokią pat kilmę, kaip pati šventoji dogma?" (p. 97).

Savimi patenkintas ponas Griunas apsidairo: „Ar jau kas nors *pagalvojo apie tai?*" Jis niekuomet nebūtų „apie tai pagalvojęs", jeigu anksčiau nebūtų „apie tai pagalvojęs" „Hallische Jahrbücher" ryšium su romantikų klausimu. Beje, būtų galima tikėtis, kad nuo to laiko pono Griuno apmąstymai galėjo pažengti į priekį.

Kaip matėme, ponas Griunas iš viso nieko nežino apie ekonominę sensimonistų kritiką. Tačiau jis panaudoja Anfanteną, norėdamas tarti keletą žodžių ir apie ekonomines Sen-Simono doktrinos išvadas, apie kurias jis jau anksčiau fantazavo. Rebo knygoje, p. 129 ir sek., ir Šteino knygoje, p. 206, jis randa ištraukas iš Anfanteno „Politinės ekonomijos". Betgi ir čia Griunas iškreipia klausimą: būtiniausių gyvenimo reikmenų mokesčių panaikinimą, kurį Rebo ir Šteinas, sekdami Anfantenu, teisingai vaizduoja kaip paveldėjimo teisės projektų išdavą, jis paverčia atskira, nepriklausoma priemone *greta* šių projektų. Savo originalumą jis parodo ir tuo, kad iškraipo chronologinę tvarką, iš pradžių kalbėdamas apie *dvasininką* Anfanteną ir apie Menilmontaną[162], o paskiau apie *ekonomistą* Anfanteną, tuo tarpu jo pirmtakai Anfanteno ekonominius veikalus nagrinėja ryšium su Bazaro, vadinasi, tuo pat metu ir „Globe", kuriam jie buvo rašomi[163], laikotarpiu. Čia Bazaro laikotarpį jis panaudoja Menilmontano laikotarpiui apibūdinti, o vėliau, kalbėdamas apie politinę ekonomiją ir M. Ševaljė, jis vėl pasitelkia Menilmontano laikotarpį. Tam progą jam duoda „Naujoji knyga"[164]: Rebo spėjimą, kad šio veikalo autorius buvo M. Ševaljė, jis savo papratimu paverčia kategorišku tvirtinimu.

Tuo būdu ponas Griunas išdėstė sensimonizmą „visa jo apimtimi" (p. 82). Jis įvykdė savo pažadą — „kritiškai nenagrinėti sensi-

monistinės literatūros" (ten pat), todėl labai nekritiškai jis susipainiojo visai kitoje „literatūroje"—Šteino ir Rebo knygose. Užuot nagrinėjęs sensimonistinę literatūrą, jis mums pateikia keletą paaiškinimų apie M. Ševaljės 1841—1842 metų politinės ekonomijos paskaitas, kai šis jau seniai nebuvo sensimonistas. Rašydamas apie sensimonizmą, ponas Griunas turėjo galvoje šių paskaitų kritiką žurnale „Revue des deux Mondes", kurią jis įstengė panaudoti tik tuo pat būdu, kokiu jis anksčiau panaudojo Šteiną ir Rebo. Čia mes pateiksime vieną jo kritinio įžvalgumo pavyzdėlį:

„Ten jis tvirtina, kad nepakankamai pagaminama. Ši pastaba yra visiškai verta senosios ekonominės mokyklos su jos surembėjusiu vienašališkumu... Kol politinė ekonomija nesupras, kad gamyba priklauso nuo vartojimo, tol šis vadinamasis mokslas neišleis jokios naujos šakelės" (p. 102).

Mes matome, kaip iškilo aukščiau visų ekonominių veikalų pasiskolinta iš „tikrojo socializmo" pono Griuno frazeologija apie vartojimą ir gamybą. Jau nekalbant apie tai, kad jis kiekvieno ekonomisto knygoje gali rasti, jog pasiūla priklauso ir nuo paklausos, t. y. jog gamyba priklauso nuo vartojimo,— Prancūzijoje yra netgi speciali ekonominė mokykla, Sismondžio mokykla, kuri nori nustatyti gamybos priklausomybę nuo vartojimo, skirtingą nuo tos priklausomybės, kuri ir šiaip yra dėl laisvos konkurencijos. Ir ši mokykla griežčiausiai prieštarauja ekonomistams, kuriuos puola ponas Griunas. Beje, tik vėliau mes pamatysime, kad ponas Griunas sėkmingai eksploatuoja jam patikėtą kapitalą — gamybos ir vartojimo vienybę.

Už nuobodulį, kurį ponas Griunas sukėlė skaitytojui savo skystomis, falsifikuotomis ir frazėmis išpuoštomis ištraukomis iš Šteino ir Rebo knygų, jis atlygina jį tokiu tryškštančiu, humanistiškai liepsningu ir socialistiškai spindinčiu jaunųjų vokiečių fejerverku:

„Visas sensimonizmas kaip socialinė sistema buvo ne kas kita, kaip minčių liūtis, kurią išliejo į Prancūzijos dirvą palaimingas debesis" (anksčiau, p. 82—83,— „šviesos masė, bet dar kaip šviesos chaosas" (!), „o ne kaip *sutvarkytas spinduliavimas*"!!). „Tai buvo spektaklis, kuris tuo pat metu darė ir labiausiai sukrečiantį, ir labiausiai linksminantį poveikį. Pats autorius mirė dar prieš pastatymą, vienas režisierius — spektaklio metu; o kiti režisieriai ir visi aktoriai nusimetė savo teatrinius kostiumus, skubiai apsirengė savo civiliniais drabužiais, grįžo namo ir dėjosi, lyg nieko nebūtų buvę. Tai buvo įdomus, pabaigoje kiek supainiotas spektaklis; kai kurie aktoriai šaržavo,— štai ir viskas" (p. 104).

Heinė labai teisingai yra pasakęs apie savo pataikūnus: „Aš sėjau slibinų dantis, o pioviau blusas".

FURJERIZMAS

Be kelių iš „Keturių judėjimų"[165] išverstų vietų apie meilę, mes ir čia nesužinome nieko, ko jau Šteinas pilniau nebūtų išdėstęs. Su morale ponas Griunas susidoroja teiginiu, kurį jau gerokai prieš Furjė yra pareiškę šimtai kitų rašytojų:

„Moralė, pasak Furjės, yra ne kas kita, kaip sistemingas mėginimas nuslopinti žmogaus aistras" (p. 147).

Krikščioniškoji moralė niekuomet savęs kitaip neapibrėždavo. Tuo, kad Furjė kritikuoja dabartinį žemės ūkį ir pramonę, ponas Griunas visai nesidomi, o jo prekybos kritikos klausimu pasitenkina, išversdamas keletą bendrų teiginių iš vieno „Keturių judėjimų" skyriaus „Įvado" („Politinės ekonomijos kilmė ir ginčai dėl prekybos", „Keturių judėjimų" 332, 334 p.). Po to pateikiamos kelios ištraukos iš „Keturių judėjimų" ir viena iš „Traktato apie asociaciją"[166] apie prancūzų revoliuciją kartu su lentelėmis apie civilizaciją, jau žinomomis iš Šteino. Taip kritinė Furjės idėjų dalis, ši svarbiausioji jų dalis, išdėstoma labai paviršutiniškai ir paskubomis dvidešimt aštuoniuose pažodinių vertimų puslapiuose, ir šie vertimai apima, išskyrus labai nedaugelį, tik pačius bendriausius ir abstrakčiausius dalykus, sujaukdami į vieną krūvą svarbius ir nesvarbius dalykus.

Po to ponas Griunas ima dėstyti Furjės sistemą. Pilniau ir geriau ji yra seniai išdėstyta jau Šteino cituotame *Churoa* veikale. Tiesa, ponas Griunas laiko „absoliučiai būtinu dalyku" duoti savo gilius išaiškinimus apie Furjės „serijas", tačiau vienintelis dalykas, ką jis gali padaryti šia kryptimi,— tai pažodžiui išversti citatų iš paties Furjės ir po to sulipdyti, kaip pamatysime vėliau, keletą beletristinių frazių apie skaičiaus prigimtį. Jis visai nesistengia parodyti, kaip Furjė priėjo prie šių serijų ir kaip jis ir jo mokiniai jas sukonstravo; jis netgi visai nepaaiškina apie vidinę šių serijų konstrukciją. Tokias konstrukcijas, kaip ir Hegelio metodą, galima kritikuoti tik parodant, kaip jos yra sukuriamos, ir tuo įrodant, jog tu esi jas apvaldęs.

Pagaliau ponas Griunas paverčia visai antraeiliu priešingumą tarp travail répugnant ir travail attrayant*, kurį Šteinas bent kiek pabrėžia.

Svarbiausias viso šio dėstymo dalykas yra kritika, kurią ponas Griunas nukreipia prieš Furjė. Mes priminsime skaitytojui tai, ką jau anksčiau sakėme apie Griuno kritikos šaltinius, ir dabar keletu pavyzdžių parodysime, kaip ponas Griunas pirma priima „tikrojo socializmo" teiginius, o paskiau juos iškreipia ir falsifikuoja. Vargu ar reikia minėti, kad Furjės skirstymas tarp kapitalo, talento ir darbo suteikia puikią progą didžiai gudrauti, kad čia galima be galo postringauti apie tokio skirstymo negalimumą ir neteisingumą, apie samdomojo darbo įvedimą ir t. t., visai nekritikuojant šio skirstymo, pasirėmus *tikru* darbo ir kapitalo santykiu. Dar prieš poną Griuną visa tai nepalyginamai geriau yra pasakęs Prudonas, tačiau ir jis netgi nepalietė klausimo esmės.

Furjės *psichologijos* kritiką, kaip ir visą savo kritiką, ponas Griunas semiasi iš „žmogaus esmės":

„Nes žmogiškoji esmė yra visa visame" (p. 190).

„Furjė taip pat apeliuoja į šią žmogiškąją esmę, kurios vidinę buveinę" (!) „jis mums savaip atskleidžia dvylikos aistrų lentelėje; ir jis, kaip ir visos doros ir protingos galvos, nori įkūnyti vidinę žmogaus esmę tikrovėje, *praktikoje*. Tai, kas yra viduje, turi pasireikšti ir išorėje, ir tuo būdu *iš viso turi būti panaikintas vidaus*

* — atstumiančio darbo ir patrauklaus darbo. *Red.*

ir išorės skirtumas. Žmonijos istorijoje knibžda socialistų, jeigu mes norėsime juos atpažinti pagal šį požymį... kiekvieno apibūdinimui tėra svarbu tai, ką jis supranta *žmogaus esme*" (p. 190).

Arba, tiksliau, „tikriesiems socialistams" tėra svarbu pakišti kiekvienam mintis apie žmogaus esmę ir paversti įvairias socializmo pakopas įvairiomis filosofinėmis žmogaus esmės koncepcijomis. Ši neistorinė abstrakcija verčia poną Griuną čia paskelbti, kad pašalinamas bet koks vidaus ir išorės skirtumas, ir tuo sukelti grėsmę tolesniam žmogaus esmės gyvavimui. Beje, visiškai neaišku, kodėl vokiečiai taip baisiai giriasi savo išmintimi apie žmogaus esmę, kai visa jų išmintis — trijų visuotinių savybių: proto, širdies ir valios pripažinimas — yra visiems žinomas dalykas jau nuo Aristotelio ir stoikų laikų. Šiuo požiūriu ponas Griunas prikaišioja Furjė tai, kad jis „suskaldo" žmogų į dvylika aistrų.

„Apie šios lentelės pilnumą, kalbant *psichologiškai,* aš visai nešnekėsiu; aš laikau ją nepakankama" (čia publika, „kalbant psichologiškai", gali nusiraminti).— „Ar išaiškina mums šis tuzinas, *kas* yra žmogus? Nė kiek. Furjė taip pat sėkmingai būtų galėjęs išvardyti penkis jausmus. Jie išreiškia *visą žmogų,* jeigu juos išaiškinsime, jeigu mokėsime išaiškinti jų žmogiškąjį turinį" (tartum šis „žmogiškasis turinys" visai nepriklausytų nuo gamybos ir žmonių bendravimo pakopos). „Dar daugiau, visą žmogų išreiškia netgi *vienas* jausmas, jutimiškumas, žmogus jaučia kitaip, negu gyvulys", ir t. t. (p. 205).

Mes matome, kaip čia ponas Griunas mėgina pirmą kartą visoje knygoje kažką pasakyti, Fojerbacho požiūriu, apie Furjės psichologiją. Mes taip pat matome, kokia fantazija yra šis „visas žmogus", kurį „išreiškia" viena vienintelė tikro individo savybė ir kuris yra filosofo išaiškinamas, remiantis šia savybe; iš viso kas tai per „žmogus", kuris traktuojamas ne jo realioje istorinėje veikloje ir būtyje, o gali būti kildinamas iš jo paties ausies spenelio arba kokio nors kito požymio, kuriuo jis skiriasi nuo gyvulio. Šis žmogus „reiškiasi" savyje kaip savo paties votis. Kad žmogaus jutimiškumas yra žmogiškas, o ne gyvuliškas,— šis atradimas, aišku, padaro nereikalingą ne tik bet kokį psichologinio aiškinimo mėginimą, bet kartu yra ir visos psichologijos kritika.

Meilės traktuotę Furjės raštuose ponas Griunas gali kritikuoti labai lengvai, nes apie tai, kaip Furjė kritikuoja dabartinius meilės santykius, jis sprendžia, remdamasis tomis fantazijomis, kurių pagrindu Furjė mėgino susidaryti laisvos meilės supratimą. Kaip tikras vokiečių filisteris, ponas Griunas rimtai žiūri į šias fantazijas. Iš tikrųjų tik į jas jis ir žiūri rimtai. Bet jeigu jau jis norėjo įsigilinti į šią sistemos pusę, tai nesuprantama, kodėl jis neįsigilino ir į Furjės samprotavimus apie auklėjimą, kurie yra geriausi iš to, kas iš viso yra šioje srityje, ir kurie rodo, jog Furjė yra genialiai daug ką įžvelgęs. Beje, iš pono Griuno samprotavimų apie meilę aiškiai matyti, kad jis, kaip tikras jaunųjų vokiečių beletristas, yra mažai ką išmokęs iš Furjės duotos kritikos. Jis mano, jog nesvarbu, ar išeities taškas yra santuokos panaikinimas, ar privatinės nuosavybės panaikinimas: vienas dalykas visuomet turįs sukelti kitą. Tačiau reikia turėti grynai beletristinę fantaziją, norint *remtis* kita santuo-

kos irimo forma, negu ta, kuri jau dabar praktiškai yra buržuazinėje visuomenėje. Paties Furjės veikaluose jis galėtų pastebėti, jog šis visuomet remiasi tik gamybos pertvarkymu.

Ponas Griunas stebisi, kad Furjė, kuris visur remiasi polinkiu (Furjė tai vadina trauka), daro visokius „matematinius" bandymus, todėl jis ir vadina Furjė, p. 203, „matematiniu socialistu". Bet, ir nekreipdamas dėmesio į Furjės gyvenimo aplinkybes, ponas Griunas turėtų labiau įsigilinti į trauką, ir tuomet jis greitai įsitikintų, kad tokio gamtinio santykio negalima tiksliau apibrėžti be apskaičiavimų. Užuot tai padaręs, jis pateikia mums beletristines, su hegeliškomis tradicijomis sujauktas filipikas prieš skaičių, kur yra tokių vietų:

Furjė „apskaičiuoja Tavo nenormaliausio skonio molekules"—

tikras stebuklas!— ir toliau:

„Taip žiauriai persekiojama civilizacija buvo grindžiama beširdiška daugybos lentele... skaičius nėra kažkas apibrėžta... Kas yra Vienetas? Vienetas neturi ramybės, jis tampa Dvejetu, Trejetu, Ketvertu"—

žodžiu, jis yra panašus į vokiečių kaimo pastorių, kuris taip pat „neturi ramybės", kol įsitaiso žmoną ir devynetą vaikų...

„Skaičius užmuša visa, kas esminga ir realu. Ką reiškia pusė proto, trečdalis tiesos?"

Jis taip pat galėtų paklausti: kas yra pažaliavęs logaritmas?..

„Organiškai vystydamasis, skaičius išeina iš proto"—

teiginys, kuriuo yra pagrįsta fiziologija ir organinė chemija (p. 203, 204).

„Kas skaičių laiko daiktų matu, tas tampa,— ne, tas *jau yra* egoistas".

Prie šio teiginio jis mano galįs prijungti iš Heso pasiskolintą (žr. anksčiau) tezę, ją iškreipdamas:

„Visas Furjės organizacinis planas yra pagrįstas vien egoizmu... Kaip tik Furjė yra blogiausia civilizuoto egoizmo išraiška" (p. 206, 208).

Jis čia pat tai įrodo, pasakodamas, kaip pasaulyje, sutvarkytame pagal Furjės principus, didžiausias vargšas, kasdien maitindamasis penkis kartus, valgo kiekvieną dieną keturiasdešimt patiekalų, o žmogus gyvena 144 metus ir t. t. Grandiozinis žmonių gyvenimo paveikslas, kurį Furjė su naiviu humoru priešpastato kukliam Restauracijos laikotarpio žmonių vidutiniškumui, teduoda ponui Griunui progos paimti nekalčiausią jo pusę ir duoti jai moralinius filisteriškus komentarus.

Skaitydami pono Griuno priekaištus Furjė už jo prancūzų revoliucijos koncepciją, mes kartu suvokiame, kaip pats Griunas supranta revoliucijos metą:

„Jeigu bent prieš keturiasdešimt metų" (sako jis Furjės vardu) „būtų žinota apie asociaciją, tai revoliucijos būtų buvę galima išvengti. Bet kaip atsitiko" (klausia ponas Griunas), „kad ministras Tiurgo buvo susipažinęs su teise į darbą ir vis dėlto Liudviko XVI galva nusirito nuo ešafoto? Juk teise į darbą būtų buvę lengviau išmokėti valstybės skolą, negu vištų kiaušiniais" (p. 211).

Ponas Griunas nepastebėjo tik tos smulkmenos, kad teisė į darbą, apie kurią kalba Tiurgo, yra laisva konkurencija, o šiai laisvai konkurencijai užtikrinti ir buvo reikalinga revoliucija.

Visą savąją Furjės kritiką ponas Griunas gali reziumuoti teiginiu, kad Furjė nedavė „civilizacijos" „nuodugnios kritikos". O kodėl Furjė to nepadarė? Paklausykime:

„Buvo kritikuojami civilizacijos *reiškiniai*, bet ne jos *pagrindai*; civilizacija kaip *esamybė* buvo parodyta biauria, juokinga, tačiau jos *šaknys* nebuvo ištirtos. Nei *politika*, nei *religija* nebuvo patrauktos į kritikos teismą, todėl *žmogaus esmė* liko neištirta" (p. 209).

Taigi čia ponas Griunas paskelbia, kad tikri žmonių gyvenimo santykiai yra *reiškiniai*, o religija ir politika — šių reiškinių *pagrindas ir šaknys*. Iš šios nuvalkiotos tezės matyti, kaip „tikrieji socialistai", priešingai tam, kaip prancūzų socialistai vaizduoja tikrovę, iškelia kaip aukštesnę tiesą ideologines vokiečių filosofų frazes ir kartu stengiasi susieti savo objektą, žmogaus esmę, su visuomenės prancūziškosios kritikos rezultatais. Savaime suprantama, jei religija ir politika yra laikomos materialinių gyvenimo santykių pagrindu, tai galiausiai viskas paverčiama žmogaus esmės tyrinėjimais, t. y. supratimu, kurį žmogus turi apie save.— Kartu matome, kaip mažai ponui Griunui rūpi, ką nurašinėti; vėlesnėje vietoje, kaip ir leidinyje „Rheinische Jahrbücher", jis savaip pasisavina tai, kas buvo pasakyta metraštyje „Deutsch-Französische Jahrbücher" apie citoyen* ir bourgeois** santykį ir kas tiesiai prieštarauja ankstesnei tezei.

Lig šiol mes neparodėme skaitytojui, kaip ponas Griunas dėsto tezę apie gamybą ir vartojimą, kurią jis yra perėmęs kaip „tikrojo socializmo" priesaką. Šios tezės išdėstymas yra nuostabus pavyzdys, kaip ponas Griunas pritaiko „tikrojo socializmo" teiginius, kuriais jis matuoja prancūzų veiklą, ir kaip jis, išplėšdamas šiuos teiginius iš visiško neapibrėžtumo būklės, paverčia juos gryna nesąmone.

„Gamybą ir vartojimą galima teorijoje ir *išorinėje tikrovėje* išskirti erdvės ir laiko atžvilgiu, tačiau savo esme jie yra viena ir tas pat. Argi kokia nors paprasčiausia amatininkiška veikla — pavyzdžiui, duonos kepimas — nėra gamyba, kuri šimtams kitų žmonių tampa vartojimu? Argi ji nėra tokia net pačiam kepėjui, kuris juk vartoja grūdus, vandenį, pieną, kiaušinius ir t. t. Argi avalynės ir drabužių vartojimas nėra gamyba batsiuviams ir siuvėjams?.. Argi aš, valgydamas duoną, negaminu? Aš gaminu labai daug ką: aš gaminu malūnus, duonkubilius, krosnis, taigi ir plūgus, akėčias, spragilus, malūnų ratus, staliaus darbą, mūrininko darbą" („taigi ir" stalius, mūrininkus ir valstiečius, „taigi ir" jų tėvus, „taigi ir" visus jų protėvius, „taigi ir" — Adomą). „Argi aš gamindamas nevartoju? Žinoma, kad taip, ir be to didžiuliu mastu... Kai aš skaitau knygą, tai aš, aišku, vartoju pirmiausia ilgamečio darbo produktą; kai aš laikau ją sau arba gadinu, aš vartoju medžiagą ir popieriaus fabriko, spaustuvės, knygrišio darbą. Bet argi aš šiuo atveju nieko negaminu? Gal būt, aš gaminu naują knygą, taigi ir naują popierių, naują rinkinį, naujus spausdinimo dažus, naujus knygrišybos įrankius; jeigu aš ją tik skaitau ir jeigu ją skaito dar tūkstantis kitų žmonių, tai mes, patys vartodami, gaminame naują leidimą, taigi ir visas tas medžiagas, kurios reikalingos jam paruošti. Visa tai gaminantys žmonės savo ruožtu vartoja daugybę žaliavos, kuri

* — piliečio. *Red.*

** — čia: civilinės visuomenės nario. *Red.*

turi būti pagaminta ir kuri tik vartojimo dėka gali būti pagaminta... Žodžiu, *veikla* ir *vartojimas* — tai viena ir tas pat; tik mūsų iškreiptas pasaulis atplėšė juos vieną nuo kito, įterpė tarp jų *vertės* ir *kainos* sąvoką ir šia sąvoka perplėšė žmogų, o su žmogumi ir visuomenę" (p. 191, 192).

Iš tikrųjų gamyba ir vartojimas dažnai vienas kitam prieštarauja. Bet, girdi, pakanka teisingai *išaiškinti* šį prieštaravimą, pakanka *suprasti* tikrąją gamybos ir vartojimo *esmę*, ir bus galima atkurti abiejų vienybę bei pašalinti bet kurį prieštaravimą. Todėl ši vokiška ideologinė teorija yra visiškai tinkama esamam pasauliui; gamybos ir vartojimo vienybė įrodoma pavyzdžiais iš dabartinės visuomenės, ji egzistuoja *savyje*. Ponas Griunas pirmiausia įrodo, kad apskritai yra santykis tarp gamybos ir vartojimo. Jis išvedžioja, kad jis negalėtų dėvėti švarko arba valgyti duonos, jei šie daiktai nebūtų gaminami, ir kad šiandieninėje visuomenėje esama žmonių, kurie gamina švarkus, kurpes, duoną, o kiti žmonės yra šių daiktų vartotojai. Ponas Griunas laiko šią pažiūrą nauja. Jis ją išreiškia klasikine, beletristine ideologine kalba. Pavyzdžiui:

„Manoma, kad kavos, cukraus ir t. t. naudojimas yra tik vartojimas; bet argi šis naudojimas nėra gamyba kolonijose?"

Jis taip pat galėtų paklausti: argi šis naudojimas nėra vergui negrui mėgavimasis* botago kirčiais ir pylos gamyba kolonijose? Mes matome, kad, šitaip pompastiškai dėstant, tėra išgarbstoma esama padėtis. Kitas pono Griuno teiginys tvirtina, kad jis vartoja gamindamas, būtent naudoja žaliavas ir apskritai gamybos kaštus; žodžiu, tai — numatymas, kad iš nieko niekas nepasidaro, kad žmogui reikalinga *medžiaga*. Kiekvienoje politinės ekonomijos knygoje, skyriuje „Atgaminamasis vartojimas", jis galėtų rasti aprašymą, kokie sudėtingi savitarpio ryšiai atsiranda šio santykio ribose, jei nepasitenkinama kartu su ponu Griunu trivialia tiesa, kad be odos negalima pasiūti aulinių batų.

Taigi ponas Griunas yra tuo tarpu įsitikinęs, kad, norint vartoti, reikia gaminti ir kad gamyboje naudojama žaliava. Tikras sunkumas jam prasideda tada, kai jis nori įrodyti, kad jis gamina vartodamas. Čia ponas Griunas visai nesėkmingai mėgina bent kiek išsiaiškinti trivialiausią ir bendriausią paklausos ir pasiūlos santykį. Jis supranta, kad jo vartojimas, t. y. paklausa, gamina naują pasiūlą. Tačiau jis užmiršta, kad jo paklausa turi būti *efektyvi* paklausa, kad jis turi pasiūlyti ekvivalentą už jo reikalaujamą produktą, norėdamas tuo sukelti naują gamybą. Ekonomistai taip pat nurodo, jog vartojimas ir gamyba yra neatskiriami, jog paklausa ir pasiūla yra absoliučiai tapačios, ir būtent kai jie nori įrodyti, kad perprodukcijos niekuomet nebūna; tačiau šiuo atveju jie nekalba tokių absurdiškų ir banalių dalykų, kaip ponas Griunas. Beje, visi bajorai, kunigai, rantjė ir t. t. lygiai tuo pat būdu nuo neatmenamų laikų įrodinėjo, kad jie gamina. Toliau ponas Griunas užmiršta, kad šiandien duoną gamina gariniai malūnai, o anksčiau ją gamino vėjo ir vandens malūnai, dar anksčiau — rankiniai malūnai, kad šie įvai-

* Žodžių žaismas: „Genuß" reiškia „naudojimą" ir „mėgavimąsi". *Red.*

rūs duonos gaminimo būdai visai nepriklauso nuo paprasto jos valgymo akto ir kad, vadinasi, čia turima reikalo su istoriniu gamybos vystymu,— apie tai „labai daug ką gaminantis" ponas Griunas negalvoja. Ponas Griunas net nenutuokia, jog kartu su šiomis įvairiomis gamybos pakopomis yra duoti ir įvairūs gamybos santykiai su vartojimu, įvairūs abiejų prieštaravimai, kad šiuos prieštaravimus galima suprasti, tik išnagrinėjus to meto gamybos būdą ir visą juo pagrįstą visuomenės santvarką, o išspręsti šiuos prieštaravimus tegalima, tik praktiškai pakeitus esamą gamybos būdą ir juo pagrįstą santvarką. Jei ponas Griunas jau savo kitų pavyzdžių trivialumu stovi daug žemiau už paprasčiausius ekonomistus, tai savo pavyzdžiu dėl knygos jis įrodo, jog šie yra kur kas „žmogiškesni" už jį. Jie visiškai nereikalauja, kad jis, suvartojęs kokią nors knygą, tučtuojau pagamintų naują! Jie yra patenkinti, kad jis tuo gamina savo paties išsilavinimą, taigi apskritai teigiamai veikia gamybą. Praleidęs tarpinį narį, mokėjimą grynaisiais, kurį ponas Griunas, tiesiog atsydamas nuo jo, padaro nereikalingą, bet kurio dėka tik ir tampa jo paklausa *efektyvi,*— tai padaręs, ponas Griunas paverčia atgaminamąjį vartojimą kažkokiu stebuklu. Jis skaito ir vienu savo *skaitymu* įgalina šrifto liejikus, popieriaus fabrikantus ir spaustuvininkus gaminti naują šriftą, naują popierių, naujas knygas. Vienas jo vartojimas atlygina visiems šiems žmonėms gamybos kaštus. Beje, mes jau pakankamai lig šiol parodėme, kaip virtuoziškai ponas Griunas moka senose knygose skaityti naujas knygas ir kokie yra jo, kaip naujo popieriaus, naujo šrifto, naujų spausdinimo dažų ir naujų knygrišybos įrankių gamintojo, nuopelnai komerciniam pasauliui. Pirmasis laiškas Griuno knygoje baigiamas tokiais žodžiais: „Aš ketinu mestis į pramonę". Niekur visoje knygoje ponas Griunas neatsisako nuo šio savo devizo.

Tad kas gi buvo visa pono Griuno veikla? Norėdamas įrodyti „tikrojo socializmo" teiginį apie gamybos ir vartojimo vienybę, ponas Griunas griebiasi trivialiausių politinės ekonomijos teiginių apie paklausą ir pasiūlą, o pastaruosius norėdamas panaudoti savo tikslams, jis išmeta iš jų būtinas tarpines grandis ir tuo paverčia juos grynomis fantazijomis. Taigi visos jo veiklos branduolys tėra nemokšiškas ir fantastinis esamos santvarkos pašventinimas.

Dar yra būdinga socialistinė Griuno išvada, kuria jis vėl nesklandžiai teatpasakoja savo pirmtakus vokiečius. Gamyba ir vartojimas egzistuoja atskirai, nes mūsų iškreiptas pasaulis yra juos vieną nuo kito atplėšęs. Kaip gi to ėmėsi šis iškreiptas pasaulis? Jis įterpė tarp abiejų tam tikrą *sąvoką.* Šiuo intarpu jis *perplėšė* žmogų. Tuo nepasitenkindamas, jis perplėšia ir visuomenę, t. y. patį save. Ši tragedija įvyko 1845 metais.

Vartojimo ir gamybos vienybę, kuri „tikriesiems socialistams" pradžioje turėjo tą prasmę, kad pati veikla turi teikti malonumo (tiesa, jiems tai buvo grynai fantastinis įsivaizdavimas), ponas Griunas toliau aiškina tokia kryptimi, kad „vartojimas ir gamyba, kalbant ekonomiškai, turi *vienas kitą padengti*" (p. 196), kad produktų neturi būti daugiau, negu jų reikia betarpiškam vartojimui, o tai,

aišku, sustabdytų bet kokį judėjimą. Todėl jis rimtu veidu prikaišioja Furjė, kad jis, girdi, nori *pažeisti* šią vienybę *perprodukcija*. Ponas Griunas pamiršta, kad perprodukcija sukelia krizes tik dėl savo poveikio mainomajai produktų vertei ir kad mainomoji vertė yra išnykusi ne tik Furjės raštuose, bet ir geriausiame pono Griuno sukurtame pasaulyje. Apie šią filisterišką kvailybę galima pasakyti tik tai, kad ji tikrai verta „tikrojo socializmo".

Ponas Griunas daugelyje vietų su dideliu pasitenkinimu kartoja savąjį „tikrojo socializmo" teorijos apie gamybą ir vartojimą komentarą. Antai, kalbėdamas apie Prudoną, jis rašo:

„Skelbkite socialinę vartotojų laisvę, ir jūs turėsite tikrąją gamybos lygybę" (p. 433).

Nieko nėra lengvesnio, kaip tai skelbti! Klaida lig šiol tebuvo ta,

„kad vartotojai buvo neišauklėti, neišsilavinę, kad ne visi *žmoniškai* vartoja" (p. 432). „Šis požiūris, kad vartojimas yra gamybos matas, o ne atvirkščiai, yra kiekvienos ligšiolinės ekonominės pažiūros mirtis" (ten pat). „Esant tikram žmonių savitarpio solidarumui, tiesa tampa netgi tas teiginys, kad kiekvieno vartojimas numato visų vartojimą" (ten pat).

Kiekvieno vartojimas konkurencijos aplinkybėmis plus ou moins* numato nuolatinį visų vartojimą, kaip kiekvieno gamyba numato visų gamybą. Todėl tėra svarbu, *kaip*, kokiu būdu tai vyksta. Į tai ponas Griunas atsako tik moraliniu *žmoniško* vartojimo, „tikrosios vartojimo esmės" pažinimo postulatu (p. 432). Kadangi apie tikruosius gamybos ir vartojimo santykius jis nieko neišmano, tai jam nieko kito nebelieka, kaip tik pasislėpti paskutiniame „tikrojo socializmo" prieglobstyje — žmogaus esmėje. Dėl tos pačios priežasties jam visą laiką išeities taškas yra ne gamyba, o vartojimas. Remiantis gamyba, reikia pagalvoti apie tikrąsias gamybos sąlygas ir apie gamybinę žmonių veiklą. O remiantis vartojimu, galima pasitenkinti pareiškimu, kad dabar vartojama „nežmoniškai", galima pasitenkinti reikalavimu „žmoniškai vartoti", auklėti, kaip iš tikrųjų reikia vartoti, ir panašiomis frazėmis, nė kiek nesigilinant į tikrus žmonių gyvenimo santykius ir į jų veiklą.

Pagaliau dar reikia paminėti, kad būtent tie ekonomistai, kurie rėmėsi vartojimu, buvo reakcionieriai ir ignoravo revoliucinį konkurencijos ir stambiosios pramonės elementą.

„RIBOTASIS TĖVELIS KABĖ" IR PONAS GRIUNAS

Savo ekskursą apie Furjės mokyklą ir apie poną Rebo ponas Griunas užbaigia tokiais žodžiais:

„Aš noriu įteigti darbo organizatoriams *jų esmės supratimą*, aš noriu jiems *istoriškai parodyti*, iš kur jie yra kilę... šiems išsigimėliams... kurie *nėra sukūrę iš savęs nė mažiausios minties*. O vėliau, gal būt, turėsiu progos susidoroti su ponu Rebo, ir ne tik su ponu Rebo, bet ir su ponu Žejumi. Iš esmės imant, pirmasis yra ne toks jau blogas, jis tik kvailas; o antrasis yra daugiau nei kvailas, jis yra mokytas.

Taigi" (p. 260).

---

* — daugiau ar mažiau. *Red.*

Gladiatoriška pono Griuno poza, jo grasinimai Rebo adresu, jo panieka mokytumui, jo griausmingi pažadai — visa tai tikri požymiai, kad jis ruošiasi atlikti didžius darbus. Pilnai „suprasdami jo esmę", mes iš šių simptomų suvokėme, kad ponas Griunas čia yra pasirengęs vienam baisingiausių plagiatų. Tam, kuris yra perpratęs pono Griuno taktiką, jo turgiškas rėksmingumas negali atrodyti nekaltas. Jis visur turi gudrius išskaičiavimus.

„Taigi":

Seka skyrius, pavadintas

„Darbo organizacija!"

„Kur gimė ši mintis?— Prancūzijoje.— Bet kaip?"

Vėl paantraštė:

„Retrospektyvinis žvilgsnis į XVIII amžių".

„Kur gimė šis" pono Griuno skyrius?— „Prancūzijoje.— Bet kaip?" Skaitytojas tai čia pat sužinos.

Dar kartą priminsime skaitytojui, kad ponas Griunas čia ketina įteigti prancūzų darbo organizatoriams jų esmės supratimą nuodugnia, vokiečiams būdinga istorine demonstracija.

Taigi:

Ponui Griunui pastebėjus, kad Kabė yra „ribotas" ir kad jo „misija jau seniai yra baigta",— o tai, aišku, jis seniai pastebėjo,— dar, „žinoma", nereiškė, kad iš tiesų „visa pasibaigė". Atvirkščiai, jis skyrė Kabė naują misiją — keliomis savavališkai ir paskubomis parinktomis citatomis sudaryti vokiškajai pono Griuno XVIII amžiaus socialistinio judėjimo istorijai prancūzišką „foną".

Nuo ko jis pradeda?— Nuo *„gamybinio"* skaitymo.

Kabė savo *„Kelionės į Ikariją"* XII ir XIII skyriuose palyginti netvarkingai pateikia senųjų ir naujųjų autorių nuomones komunizmo naudai. Jis anaiptol nepretenduoja pavaizduoti visą istorinį judėjimą. Komunizmas prancūzų buržua atrodo kaip kažkoks įtartinas asmuo. Gerai, sako Kabė, aš pateiksiu jums parodymus garbingiausių visų laikų žmonių, kurie palankiai atsiliepia apie mano kliento būdą; ir Kabė elgiasi kaip advokatas. Netgi jo klientui nepalankius parodymus jis paverčia palankiais. Iš advokato negalima reikalauti istorinės tiesos. Jei koks nors garsus žmogus atsitiktinai pasakė žodį prieš pinigus, prieš nelygybę, turtą, prieš socialinę netvarką, tai Kabė nusitveria šio žodžio, prašo jį pakartoti, padaro jį šio asmens tikėjimo simboliu, spausdina jį, ploja rankomis ir, rodydamas ironišką geraširdystę, kreipiasi į savo įširdusį buržua: „Klausykite, klausykite, argi jis nebuvo komunistas?" Jis nepraleidžia nieko — nei Monteskjės, nei Sijeso, nei Lamartino, netgi nei Gizo; visi yra komunistai malgré eux*. Voilà mon Communiste tout trouvé!**

---

* — be jų žinios. *Red.*

** — Ir štai mano komunistas išbaigtas. *Red.*

Gamybiškai nusiteikęs ponas Griunas skaito Kabės surinktas citatas XVIII amžiui apibūdinti; jis nė akimirkos neabejoja, kad visa tai yra teisinga, jis fantazuoja skaitytojui apie mistinį viename Kabės puslapyje atsitiktinai susitinkančių rašytojų sąryšį ir visą šią maišatį užpila beletristiniu jaunųjų vokiečių padažu, pakrikštydamas ją anksčiau nurodyta antrašte.

Taigi:

Ponas Griunas.

Savo apžvalgą ponas Griunas pradeda tokiais žodžiais:

„Socialinė idėja nenukrito iš dangaus, ji atsirado organiškai, t. y. kaip laipsniško vystymosi išdava. Aš čia negaliu parašyti jos pilnos istorijos, negaliu pradėti nuo indų ir kinų, po to pereiti į Persiją, Egiptą ir Judėją, iškvosti graikus ir romėnus apie jų visuomeninę sąmonę, apklausti krikščionybę, neoplatonizmą ir patristiką, išklausyti viduramžius ir arabus, ištirti reformaciją bei atbundančią filosofiją ir taip ateiti iki XVIII šimtmečio" (p. 261).

Kabė.

Savo citatas Kabė pradeda tokiais žodžiais:

„Jūs, kolektyviškumo priešininkai, teigiate, kad jo naudai esama tik atsitiktinių nuomonių, paviršutiniškų ir nevertų pasitikėjimo. Taigi aš apklausiu jūsų akivaizdoje istoriją ir visus filosofus: klausykite! Aš nekalbėsiu jums apie gausias senovės tautas, kuriose buvo įgyvendintas turto bendrumas! Taip pat nekalbėsiu nei apie hebrajus... nei apie Egipto žynius, nei apie Minosą... Likurgą ir Pitagorą... nei apie Konfucijų ir Zaratustrą, kurių pirmasis paskelbė šį principą Kinijoje, o antrasis — Persijoje" („Kelionė į Ikariją", antrasis leidimas, p. 470).

Po mūsų pacituotų vietų Kabė pereina prie graikų ir romėnų istorijos, apklausia krikščionybę, neoplatonizmą, patristiką, viduramžius, reformaciją, atbundančią filosofiją. Plg. Kabė, p. 471—482. Nurašyti šiuos vienuolika puslapių ponas Griunas palieka kitiems, „kantresniems žmonėms, jeigu knygų dulkės paliko jų širdyse reikalingą" (žinoma, nurašinėjimui) „humanizmą". Griunas, p. 261. Tik užuomina apie socialinę *arabų* sąmonę priklauso ponui Griunui. Mes nekantraudami laukiame jo paaiškinimų, kuriuos jis pateikė pasauliui šiuo klausimu. „Aš turiu apsiriboti XVIII šimtmečiu". Eisime paskui poną Griuną į XVIII šimtmetį ir tik prieš tai pastebėsime, kad Griuno knygoje yra pabraukti beveik visur *tie patys žodžiai*, kaip ir Kabės knygoje.

Ponas Griunas: „Lokas, sensualizmo kūrėjas, sako: Tasai, kuris turi daugiau, negu jam reikia savo poreikiams patenkinti, peržengia proto ir pradinio teisingumo ribas ir vagia kitų turtą. *Kiekvienas perteklius yra uzurpacija*, ir vargstančiojo išvaizda turi sužadinti turtuolio sieloje sąžinės graužimą. Ištvirkę žmonės, paskendę prabangoje ir malonumuose, drebėkite, nes ateis diena, kai nelaimingasis, stokojantis būtiniausių dalykų, *tikrai supras žmogaus teises*. Apgaulė, neištikimybė, savanaudiškumas sukūrė turto nelygybę, *kuri yra žmonių giminės nelaimė*, nes ji sutelkė visus

Kabė: „Bet pasiklausykite, ką sušunka Lokas savo puikioje knygoje *„Civilinis valdymas"*: „Tasai, kuris turi daugiau, negu jam reikia savo poreikiams patenkinti, peržengia proto ir pradinio teisingumo ribas ir *vagia kitų turtą*. Kiekvienas *perteklius* yra *uzurpacija*, ir varguolio išvaizda turi sužadinti turtuolio sieloje sąžinės graužimą. Ištvirkę žmonės, paskendę prabangoje ir malonumuose, drebėkite, nes ateis diena, kai nelaimingasis, stokojantis būtiniausių dalykų, tikrai supras *žmogaus teises*". Ir pasiklausykite jo toliau: „Apgaulė, neištikimybė, savanaudiškumas, sutelkdami

kentėjimus vienoje pusėje — greta turtų, o kitoje — greta skurdo. *Todėl filosofas turi laikyti pinigų vartojimą vienu pragaištingiausių žmonių išradingumo prasimanymų"* (p. 266).

vienoje pusėje visas ydas greta turto, o kitoje — visas nelaimes greta skurdo, sukūrė *turto nelygybę*, kuri yra *žmonių giminės nelaimė"* (šią frazę ponas Griunas pavertė nesąmone). „Todėl filosofas turi laikyti *pinigų* vartojimą vienu *pragaištingiausių* žmonių išradingumo prasimanymų"" (p. 485).

Iš šių Kabės citatų ponas Griunas daro išvadą, kad Lokas buvęs „pinigų sistemos priešininkas" (p. 264), „labiausiai apsišvietęs pinigų ir bet kokio poreikius viršijančio turto priešininkas" (p. 266). Deja, šis Lokas buvo vienas pirmųjų mokslinių pinigų sistemos gynėjų, uolus valkatų ir pauperių plakimo šalininkas, vienas šiuolaikinės politinės ekonomijos doyens*.

Ponas Griunas: „Jau *Bosiuė,* Mo vyskupas, sako savo „Politikoje, paimtoje iš šventojo rašto": „Be vyriausybių" („be politikos"— juokingas pono Griuno papildymas) „žemė su visomis jos gėrybėmis būtų toks pat bendras visų žmonių turtas, kaip oras ir šviesa; pagal amžiną gamtos teisę niekas neturi ypatingos teisės į ką nors. Viskas *priklauso visiems, o nuosavybė yra kilusi iš civilinio valdymo".* XVII šimtmečio kunigas yra pakankamai garbingas pasakyti tokias mintis, tokias pažiūras! Taip pat ir vokietis *Puffendorfas,* kuris yra žinomas" (t. y. žinomas ponui Griunui) „tik iš Šilerio epigramos, sakė: *„Dabartinė turto nelygybė yra neteisingumas,* kuris dėl turtuolių *begėdiškumo* ir vargšų *bailumo* gali sukelti kitas nelygybes"" (p. 270). Ponas Griunas prie to priduria: „Tačiau nenukrypsime į šalį, liksime Prancūzijoje".

Kabė: „Pasiklausykite barono de *Puffendorfo,* prigimtinės teisės profesoriaus Vokietijoje ir valstybės patarėjo Stokholme ir Berlyne; savo knygoje apie prigimtinę ir tarptautinę teisę jis paneigia Hobso ir Grocijaus doktriną apie absoliutinę monarchiją, skelbia natūralinę lygybę, broliškumą, pirmykštį turtų bendrumą ir pripažįsta, kad nuosavybė yra žmogiškas institutas, kad ji yra kilusi iš bičiuliškų dalybų, kurių tikslas buvo užtikrinti kiekvienam, ir ypač darbininkui, pastovų, bendrą arba atskirą, valdymą, ir kad, vadinasi, dabartinė turtų nelygybė yra *neteisingumas,* kuris tik dėl *turtuolių begėdiškumo ir vargšų bailumo* sukelia kitas nelygybes" (absurdiškai pono Griuno išversta).

„Ir *Bosiuė,* Mo vyskupas, Prancūzijos dofino mokytojas, garsusis Bosiuė — argi ir jis nepripažįsta *savo „Politikoje, paimtoje iš šventojo rašto",* kurią jis paruošė dofinui mokyti, kad be vyriausybių žemė ir visos gėrybės būtų toks pat *bendras* visų žmonių turtas, kaip oras ir šviesa; pagal amžiną gamtos teisę niekas neturi ypatingos teisės *į ką nors; viskas priklauso visiems,* nuosavybė yra kilusi tik iš civilinio valdymo" (p. 486).

Pono Griuno „nukrypimas" nuo Prancūzijos yra tas, kad Kabė cituoja vokietį, o Griunas net vokišką pavardę rašo neteisinga prancūzo rašyba. Jau nekalbant, kad jis vietomis neteisingai verčia ir praleidžia, jis stebina savo pataisymais. Kabė iš pradžių kalba apie Pufendorfą, o paskiau apie Bosiuė; ponas Griunas iš pradžių kalba apie Bosiuė, o paskiau apie Pufendorfą. Kabė kalba apie Bosiuė kaip apie garsų žmogų; ponas Griunas vadina jį „kunigu". Kabė, cituodamas Pufendorfą, pasako jo titulus; ponas Griunas atvirai pareiškia, kad Pufendorfas yra žinomas tik iš Šilerio epigramos. Dabar jis yra jam žinomas taip pat iš Kabės citatos, ir pasirodo,

* — seniūnų. *Red.*

kad ribotas prancūzas Kabė yra nuodugniau, negu ponas Griunas, išstudijavęs ne tik savo tautiečius, bet ir vokiečius.

Kabė sako: „Aš skubu pereiti prie didžiųjų XVIII šimtmečio filosofų ir pradedu nuo Monteskjės" (p. 487); ponas Griunas, norėdamas pereiti prie Monteskjės, pradeda „XVIII šimtmečio įstatymų leidybos genijaus" vaizdavimu (p. 282). Palyginkite jų abiejų pateikiamas citatas iš Monteskjės, Mablio, Ruso, Tiurgo. Mums čia pakanka palyginti tai, ką Kabė ir ponas Griunas rašo apie Ruso ir Tiurgo. Kabė nuo Monteskjės pereina prie Ruso; ponas Griunas taip konstruoja šį perėjimą: „Ruso buvo radikalus politikas, kaip Monteskjė buvo konstitucinis politikas".

Ponas Griunas cituoja iš Ruso: „Didžiausia nelaimė jau yra ištikusi, kai reikia ginti vargšus ir laikyti pažabotus turtuolius ir t. t." ....

....

(ir baigia žodžiais) „iš ko išplaukia, kad socialinė būklė yra žmonėms naudinga tik tada, kai visi jie turi šį tą ir niekas neturi per daug". Ruso, pasak pono Griuno, „painiojasi ir labai svyruoja, kai jis turi pasisakyti klausimu: kaip pasikeičia ankstesnis turtas, laukiniam žmogui įstojus į visuomenę? Kaip atsako Ruso? Jis atsako: gamta visas gėrybes padarė bendras"... (Griunas baigia žodžiais:) „dalybų atveju kiekvieno dalis tampa jo nuosavybe" (p. 284, 285).

Kabė: „Dabar pasiklausykite *Ruso*, nemirtingos „*Visuomeninės sutarties*" autoriaus... pasiklausykite, ką jis sako: „Žmonės yra lygūs savo teisėmis. Gamta padarė visas gėrybes bendras... dalybų atveju kiekvieno dalis tampa jo nuosavybe. Visais atvejais visuomenė visada yra vienintelis visų gėrybių savininkas"" (esminis punktas, kurį ponas Griunas praleido). „Pasiklausykite toliau:" ...(Kabė baigia žodžiais:) „iš kur išplaukia, kad socialinė būklė yra žmonėms naudinga tik tada, kai visi jie turi šį tą ir niekas neturi per daug.

Pasiklausykite, dar pasiklausykite, ką sako Ruso savo „*Politinėje ekonomijoje*": „Didžiausia nelaimė jau yra ištikusi, kai reikia ginti vargšus ir laikyti pažabotus turtuolius"" ir t. t. ir t. t. (p. 489, 490).

Genialios pono Griuno naujovės čia, pirma, yra tai, kad jis sujaukia į vieną krūvą citatas iš „Visuomeninės sutarties" ir iš „Politinės ekonomijos" ir, antra, kad jis pradeda nuo to, kuo Kabė baigia. Kabė išvardija cituojamus Ruso veikalus, o ponas Griunas juos nutyli. Šią taktiką mes aiškiname tuo, kad Kabė kalba apie tokią Ruso „Politinę ekonomiją", su kuria ponas Griunas negalėjo susipažinti net iš Šilerio epigramos. Ponui Griunui, perpratusiam visas „Enciklopedijos" paslaptis (plg. 263 p.), liko paslaptis, kad Ruso „Politinė ekonomija" yra ne kas kita, kaip straipsnis „Enciklopedijoje" apie politinę ekonomiją.

Dabar pereisime prie *Tiurgo*. Čia ponas Griunas jau nebesitenkina paprastu citatų nurašinėjimu,— jis nurašo nuo Kabės ir jo duotą Tiurgo charakteristiką:

Ponas Griunas: „Vieną kilniausių ir tuščiausių mėginimų pasodinti naują seno, kuriam visur grėsė žlugimas, dirvoje, yra padaręs Tiurgo. Tačiau veltui. Aristokratija sukelia dirbtinį badą, provokuoja maištus, intriguoja ir šmeižia tol, kol geraširdis Liudvikas atleidžia savo ministrą. Aristokratija nenorėjo klausyti, reiškia, reikėjo leisti jai pajusti. Žmo-

Kabė: „Ir vis dėlto, nors karalius pareiškia, kad jis ir jo ministras (Tiurgo) yra vieninteliai rūmuose liaudies draugai, nors liaudis siunčia jiems savo palaiminimus, nors filosofai žavisi juo ir Volteras nori prieš mirtį pabučiuoti ranką, pasirašiusią tiek įsakų liaudies labui,— aristokratija daro sąmokslus, netgi organizuoja plačiu mastu badą ir maiš-

nijos vystymasis visada žiauriausiai keršija tiems geriesiems angelams, kurie paskutinį kartą atkakliai perspėja dėl katastrofos. Prancūzų liaudis laimino Tiurgo, Volteras prieš mirtį troško pabučiuoti jam ranką; karalius pavadino jį savo draugu... Tiurgo — baronas, ministras, vienas paskutinių feodalų — brandino mintį, jog reikia išrasti naminę spausdinimo mašiną spaudos laisvei pilnutinai užtikrinti" (p. 289, 290).

tus, norėdama jį pražudyti, ir savo intrigomis bei šmeižtais sukelia prieš reformatorių Paryžiaus salonų įtūžimą ir pražudo patį Liudviką XVI, priversdama jį atstatydinti dorybingąjį ministrą, kuris būtų galėjęs jį išgelbėti (p. 497).— Grįžkime prie Tiurgo, barono, Liudviko XVI ministro pirmaisiais jo valdymo metais, kuris norėjo panaikinti piktnaudžiavimus, įvykdė daugybę reformų, svajojo sukurti naują kalbą ir spaudos laisvei užtikrinti pats dirbo, norėdamas išrasti naminę spausdinimo mašiną" (p. 495).

Kabė vadina Tiurgo baronu ir ministru, ponas Griunas tai nurašo iš jo. Norėdamas pagražinti Kabės tekstą, jis paverčia jauniausią Paryžiaus pirklių prévôt* sūnų „vienu *seniausių* feodalų". Kabė klysta, vaizduodamas 1775 metų badą ir maištą aristokratijos rankų darbu. Dar lig šiol nėra išaiškinta, kas buvo triukšmo dėl bado ir su tuo susijusio judėjimo sukėlėjai. Šiaip ar taip, parlamentai ir liaudies prietarai čia atliko kur kas didesnį vaidmenį, negu aristokratija. Nereikia nė kiek stebėtis, kad ponas Griunas nurašo šią „riboto tėvelio" Kabės klaidą. Jis tiki juo, kaip evangelija. Remdamasis Kabės autoritetu, ponas Griunas priskiria Tiurgo prie komunistų — Tiurgo, vieną fiziokratų mokyklos vadovų, griežčiausią laisvos konkurencijos šalininką, lupikavimo gynėją, Adomo Smito mokytoją. Tiurgo buvo didis vyras, nes jis atitiko savo laikotarpį, o ne pono Griuno prasimanymus. Mes parodėme, kaip šie yra atsiradę.

Dabar kalbėsime apie prancūzų revoliucijos vyrus. Kabė stato į nepaprastai keblią padėtį savąjį buržua, prieš kurį jis pasisako, priskirdamas prie komunizmo pirmtakų Sijesą, ir būtent todėl, kad Sijesas pripažįsta teisių lygybę ir nuosavybę išveda tik iš valstybinės sankcijos (Kabė, p. 499—502). Ponas Griunas, kurį „likimas pasmerkė tam, kad kiekvieną kartą, stebėdamas iš arti prancūzų dvasią, matytų jos nepakankamumą ir paviršutiniškumą", drąsiai tai nurašo ir vaizduojasi, kad toks senas partijos vadas, kaip Kabė, yra pašauktas apsaugoti pono Griuno „humanizmą" nuo „knygų dulkių". Kabė tęsia: „Pasiklausykite garsiojo Mirabo!" (p. 504). Ponas Griunas 292 puslapyje sako: „Pasiklausykime Mirabo!" ir cituoja kai kurias Kabės iškeltas vietas, kur Mirabo pasisako už lygų palikimo paskirstymą broliams ir seserims. Ponas Griunas sušunka: „Komunizmas šeimai!" (p. 292). Naudodamas šį metodą, ponas Griunas galėtų peržiūrėti visus buržuazinius institutus ir visur rastų žiupsnelį komunizmo, taigi tie institutai, paimti kartu, būtų išbaigtas komunizmas. Jis gali Napoleono kodeksą pakrikštyti Code de la communauté** ir viešnamius, kareivines bei kalėjimus palaikyti komunistinėmis kolonijomis.

Šias nuobodžias citatas baigsime *Kondorsė*. Dviejų knygų palyginimas ypač vaizdžiai parodys skaitytojui, kaip ponas Griunas praleidžia, suplaka, čia cituoja pavardes, čia jų necituoja, išmeta

* — seniūno. *Red.*
** — Bendrumo kodeksu. *Red.*

chronologines datas, tačiau visur tiksliai laikosi Kabės tvarkos, net kai pastarasis griežtai nesilaiko chronologijos, ir pagaliau visada pasitenkina blogai ir bailiai užmaskuota Kabės ištrauka.

Ponas Griunas: „Radikalus žirondistas yra *Kondorsė*. Jis supranta turto paskirstymo neteisingumą, jis atleidžia neturtingai liaudžiai... jei liaudis truputį vagiliauja iš principo, tai dėl to yra kaltos įstaigos".

„Savo žurnale „Socialinis švietimas"... jis pripažįsta netgi stambius kapitalistus..."

„Kondorsė pasiūlė Įstatymų leidžiamajam susirinkimui padalyti 100 milijonų — trijų emigravusių princų turtą — į 100 tūkstančių dalių... Jis organizuoja švietimą ir visuomeninės pagalbos *įstaigas*" (plg. originalo tekstą).

Kabė: „Paklausykite, kaip *Kondorsė* savo atsakyme Berlyno akademijai įrodinėja"... (čia Kabė pateikia didelę frazę; jis baigia): „Atseit, tik dėl įstaigų netinkamumo liaudis taip dažnai truputį vagiliauja iš principo".

„Pasiklausykite, kaip savo žurnale „*L'instruction sociale*"... jis pakenčia netgi stambius kapitalistus". Ir t. t. ir t. t.

„Pasiklausykite, ką kalbėjo 1792 m. liepos 6 d. iš Įstatymų leidžiamojo susirinkimo tribūnos vienas žirondistų vadovų, filosofas Kondorsė: Išleiskite dekretą apie nedelsiamą trijų prancūzų princų (Liudviko XVIII, Karolio X ir princo Kondės",— tai ponas Griunas praleidžia) „turto išpardavimą... jis siekia beveik 100 milijonų, ir vietoj trijų princų jūs gausite šimtą tūkstančių piliečių... Organizuokite švietimą ir visuomeninės pagalbos *įstaigas*.

„*Savo* pranešime Įstatymų leidžiamajam susirinkimui apie visuomenės auklėjimą Kondorsė sako: „Suteikti visiems žmonių giminės individams priemones savo poreikiams patenkinti... toks yra švietimo uždavinys ir tokia valstybės valdžios pareiga ir t. t."" (Čia ponas Griunas komiteto pranešimą *apie* Kondorsės planą paverčia paties Kondorsės pranešimu.) (Griunas, p. 293, 294.)

Bet pasiklausykite, ką sako visuomenės švietimo komitetas *savo* pranešime Įstatymų leidžiamajam susirinkimui apie Kondorsės parengtą auklėjimo planą, 1792 m. balandžio 20 d.: „Visuomenės auklėjimas turi suteikti visiems individams priemones savo poreikiams patenkinti... toks turi būti pirmasis nacionalinio švietimo tikslas, ir šiuo požiūriu jis yra politinei valdžiai teisingumo pareiga"" ir t. t. ir t. t. (p. 502, 503, 505, 509).

Ponas Griunas, kuris, taip begėdiškai nurašinėdamas Kabė, ketina istorinių ekskursų būdu įteigti prancūzų darbo organizatoriams jų esmės supratimą, dargi elgiasi pagal principą: Divide et impera*. Čia pat tarp citatų jis pareiškia savo galutinę nuomonę apie žmones, su kuriais jis ką tik susipažino iš kokio nors vieno fragmento, po to įpina keletą frazių apie prancūzų revoliuciją ir visa tai padalija į dvi puses keleta citatų iš Morelio, kurį ponui Griunui labai laiku įvedė en vogue** Paryžiuje Vilgardelis ir kurio svarbiausios vietos jau gerokai prieš poną Griuną buvo išverstos Paryžiaus laikraštyje „Vorwärts"[167]. Norint parodyti, kaip netvarkingai ponas Griunas verčia, pakanka pateikti keletą sensacingų pavyzdžių:

Morelis: „Interesas *sudarko* širdis ir apkartina maloniausius ryšius, paversdamas juos sunkiomis grandinėmis; *mūsų visuomenėje sutuoktiniai nekenčia šių grandinių, nekęsdami vienas kito*".

* — Skaldyk ir valdyk. *Red.*
** — į madą. *Red.*

Ponas Griunas: „Interesas padaro širdis *nenatūralias* ir apkartina maloniausius ryšius, paversdamas juos sunkiomis grandinėmis; *mūsų sutuoktiniai nekenčia šių grandinių ir priedo — savęs*" (p. 274).

Gryna nesąmonė.

Morelis: „Mūsų siela... jaučia tokį pašėlusį troškulį, jog ji *dūsta*, kad jį numalšintų".
Ponas Griunas: „Mūsų siela... jaučia tokį pašėlusį troškulį, *jog ji* u ž d u s i n a, *kad jį numalšintų*" (ten pat).

Vėl gryna nesąmonė.

Morelis: „Asmenys, kurie *siekia* reguliuoti papročius ir diktuoti įstatymus" ir t. t.
Ponas Griunas: „Tie, kurie *dedasi asmenimis*, reguliuojančiais papročius ir diktuojančiais įstatymus" ir t. t. (p. 275).

Visos trys klaidos, kurios tenka tik vienai Morelio knygos vietai, užima keturiolika pono Griuno eilučių. Ten, kur jis dėsto Morelį, taip pat randami dideli Vilgardelio kūrinių plagiatai.

Visą savo išmintį apie XVIII amžių ir revoliuciją ponas Griunas gali reziumuoti tokiais žodžiais:

„Sensualizmas, deizmas ir teizmas ėmė išvien šturmuoti senąjį pasaulį. Senasis pasaulis sugriuvo. Kai turėjo būti sukurtas naujas pasaulis, tuomet deizmas nugalėjo Steigiamajame susirinkime, teizmas Konvente, o grynajam sensualizmui buvo nukirsta galva arba jis buvo priverstas tylėti" (p. 263).

Mes matome, kad filosofinė pono Griuno maniera susidoroti su istorija, pasitelkus keletą bažnytinių istorinių kategorijų, yra žemiausio lygio — plikos beletristinės frazės lygio ir tarnauja tik arabeska jo plagiatams. Avis aux philosophes! *

Mes neliesime pono Griuno samprotavimų apie komunizmą. Istorines žinias jis nusirašė iš Kabės brošiūrų. „Kelionė į Ikariją" traktuojama pagal mėgstamą „tikrojo socializmo" manierą (plg. „Bürgerbuch" ir „Rheinische Jahrbücher"). Ponas Griunas įrodo savo nusimanymą ne tik apie prancūzų, bet ir apie anglų reikalus, Kabė vadindamas „komunistiniu Prancūzijos O'Koneliu" (p. 382), ir po to priduria:

„Jis galėtų įsakyti mane pakarti, jei turėtų galios ir žinotų, ką aš galvoju ir rašau apie jį. Šie agitatoriai yra mums pavojingi, nes jie *riboti*" (p. 383).

PRUDONAS

„Ponas Šteinas pats išdavė sau puikų neturtingumo liudijimą, traktuodamas šį Prudoną en bagatelle**" (plg. „Dvidešimt vieną lanką", p. 84). „Beje, norint suprasti šią įsikūnijusią logiką, reikia kažko daugiau, negu Hegelio pasenusio kratinio" (p. 411).

Ponas Griunas ir šiame skyriuje yra ištikimas sau. Tam parodyti pakaks keleto pavyzdžių.

---

* — Perspėjimas filosofams! *Red.*
** — kaip niekniekį. *Red.*

437—444 puslapiuose jis išverčia keletą ištraukų politinės ekonomijos klausimais iš Prudono argumentų, kad nuosavybė yra negalima, ir pabaigoje sušunka:

„Prie šios nuosavybės kritikos, kuri yra *visiškas jos panaikinimas,* mes neturime ko pridurti! Mes čia nenorime rašyti naujos kritikos, kuri vėl panaikintų gamybos lygybę, lygių darbininkų susiskaldymą. Jau anksčiau aš nurodžiau, kas reikalinga, o visa kita" (t. y. ko ponas Griunas nenurodė) „paaiškės, kuriant naują visuomenę, nustatant tikrus valdymo santykius" (p. 444).

Taip ponas Griunas stengiasi išvengti gilinimosi į Prudono pažiūras politinės ekonomijos klausimais ir kartu mėgina pranokti jas. Visi Prudono įrodymai yra klaidingi, tačiau ponas Griunas šias klaidas pamatys tik tada, kai jas parodys kiti.

„Šventojoje šeimoje" pateiktas pastabas apie Prudoną, būtent, kad Prudonas kritikuoja politinę ekonomiją politinės ekonomijos požiūriu, o teisę — juridiniu požiūriu, ponas Griunas nurašė. Tačiau jis taip mažai suprato, [apie ką čia kalbama, jog praleido pačią esmę — tvirtinimą, kad Prudonas iškelia prieš teisininkų ir ekonomistų praktiką jų *iliuzijas,* ir nurodytam teiginiui paaiškinti pateikia visai absurdiškas frazes.]

Svarbiausia Prudono knygoje „Apie tvarkos sukūrimą žmonijoje"[168] yra jo dialectique sérielle*, mėginimas duoti mąstymo metodą, kuris savarankiškas mintis pakeistų mąstymo *procesu.* Prudonas ieško prancūziškuoju požiūriu dialektikos, kokią tikrai yra davęs Hegelis. Taigi gimininingumas Hegeliui čia yra tikras, o ne pagal fantastinę analogiją. Vadinasi, tam, kuris jau buvo sukritikavęs Hegelio dialektiką, šiuo atveju būtų nesunku kritikuoti Prudono dialektiką. Tačiau iš „tikrųjų socialistų" jokiu būdu negalima buvo to reikalauti, jeigu net filosofas Fojerbachas, kurį jie priskyrė prie savųjų, nesugebėjo to padaryti. Ponas Griunas tikrai juokingai mėgina išvengti savo uždavinio. Kaip tik ten, kur jis turėtų paleisti į darbą savo sunkiąją vokiečių artileriją, jis iškrečia nepadorų pokštą. Užpildęs keletą puslapių Prudono knygos vertimais, staiga jis, pasitelkęs daug žadantį beletristinį captatio benevolentiae**, pareiškia, kad Prudonas su visa savo dialectique sérielle *tik vaidina mokslininką.* Tiesa, jis skuba jį paguosti sušukdamas:

„Ak, mano brangus drauge, kai dėl *mokytumo"* (ir *„privatdocentūros"),* „tai neapsigauk. Mes turėjome *užmiršti visa tai,* ką mūsų mokytojai ir universitetų mašinos" (išskyrus Šteiną, Rebo ir Kabė) „su tokiu begaliniu vargu, su tokiu jų ir mūsų pasibiaurėjimu stengėsi mums įdiegti" (p. 457).

Įrodydamas, kad dabar jis mokosi jau ne „su tokiu begaliniu vargu", nors, gal būt, vis dar su „tokiu pat pasibiaurėjimu", ponas Griunas, pradėjęs savo socialistinius tyrinėjimus ir laiškus Paryžiuje lapkričio 6 d., jau iki ateinančios sausio 20 d. „būtinai" užbaigė ne tik savo *tyrinėjimus,* bet ir baigė *vaizduoti* „viso proceso padarytą tikrą bendrą įspūdį".

---

* — serijinė dialektika. *Red.*

** — mėginimą įgyti palankumą. *Red.*

V

„DAKTARAS GEORGAS KULMANAS IŠ HOLŠTEINO", arba „TIKROJO SOCIALIZMO" PRANAŠYSTĖ

„NAUJASIS PASAULIS, ARBA DVASIOS KARALYSTĖ ŽEMĖJE. APREIŠKIMAS"[169]

„Nebuvo žmogaus", sakoma pratarmėje, „kuris būtų išreiškęs visas mūsų kančias ir visą mūsų ilgesį bei viltis, žodžiu — visa, kas labiausiai jaudina mūsų epochą. Šioje skausmingoje abejonių ir lūkesčių kovoje jis turėjo išeiti iš savo dvasinės vienatvės ir išspręsti mums mįslę, kuri gaubia mus visus, įsikūnijusi tokiais ryškiais paveikslais.— Šis žmogus, kurio laukia mūsų epocha, pasirodė. *Tai — daktaras Georgas Kulmanas iš Holšteino*".

Taigi Augustas Bekeris, šių eilučių autorius, leidosi įkalbamas labai naivaus proto ir labai abejotino būdo žmogaus, patikėdamas juo, kad nė viena mįslė dar nėra išspręsta, nė viena veiksminga jėga dar nėra sužadinta; komunistinis judėjimas, jau apėmęs visas civilizuotas šalis, esąs tuščias riešutas, kuriame negalima surasti branduolio, esąs pasaulio kiaušinis, sudėtas didžios pasaulio vištos be gaidžio; o tikrasis riešuto branduolys ir tikrasis gaidys, vištidės pasididžiavimas,— tai daktaras Georgas Kulmanas iš Holšteino!..

Tačiau šis didysis pasaulio gaidys iš tikrųjų yra paprasčiausias koplūnas, kuris vienu metu buvo maitinamas vokiečių amatininkų Šveicarijoje ir kuris neišvengs savo likimo.

Mes anaiptol nelaikome daktaro Kulmano iš Holšteino visai eiliniu šarlatanu ir gudriu apgaviku, kuris pats visai netikėtų gydomąja savo gyvybės eliksyro galia ir visa savo makrobiotika tesiektų vieno — išlaikyti savo paties gyvybę; ne, mes puikiai žinome, kad šis aukštybių įkvėptas daktaras yra *spiritualistinis* šarlatanas, *dievobaimingas* apgavikas, *mistinis* gudruolis, kuris, kaip ir visa jo padermė, vis dėlto nėra perdaug išrankus priemonių atžvilgiu, nes jo ypata yra augte suaugusi su jo šventuoju tikslu. Šventieji tikslai kaip tik visada kuo glaudžiausiai suauga su šventomis ypatomis, nes jie yra *grynai* idealistinio pobūdžio ir egzistuoja *tik galvose.* Visi idealistai, tiek filosofiniai, tiek ir religiniai, tiek senieji, tiek ir naujieji, tiki įkvėpimais, apreiškimais, išganytojais, stebukladariais, ir tik nuo jų išsilavinimo priklauso, ar šis tikėjimas įgauna grubią, religinę ar mokslišką, filosofinę formą, kaip ir vien nuo jų energijos intensyvumo, nuo jų būdo, visuomeninės padėties ir t. t. priklauso tai, ar jie į tikėjimą stebuklais žiūri pasyviai ar aktyviai, t. y. ar jie yra ganytojai stebukladariai, ar jų avys, ir, toliau, ar jie čia siekia teorinių ar praktinių tikslų.

Kulmanas yra labai energingas vyras, turįs tam tikrą filosofinį išsilavinimą; į tikėjimą stebuklais jis žiūri anaiptol ne pasyviai ir šiuo atveju siekia labai praktinių tikslų.

Augustui Bekeriui ir Kulmanui tėra bendra tik nacionalinė dvasios liga. Pirmasis, kaip doras vyras, „gailisi žmonių, kurie nepajėgia suvokti, kad epochos valia ir mintis gali būti išreikštos tik atskirų asmenybių".— Idealistui kiekvienas pasaulį pertvarkantis judėjimas egzistuoja tik tam tikro išrinktojo galvoje, ir pasaulio likimas priklauso nuo to, ar nebus ši galva, turinti visą išmintį kaip savo privatinę nuosavybę, mirtinai sužeista kokiu nors realistiniu akmeniu pirma, negu ji spės paskelbti savo apreiškimus.— „Argi ne taip?"— iššaukiančiai klausia Augustas Bekeris.— „Surinkite draugėn visus kurios nors epochos filosofus ir teologus, tegu jie svarsto ir balsuoja, ir tuomet pažiūrėsime, kas iš to išeis!"

Ideologui visa istorijos raida yra tik teorinės istorinio vystymosi abstrakcijos, susidariusios visų „kurios nors epochos filosofų ir teologų" „galvose", ir kadangi neįmanoma „surinkti draugėn" visų šių „galvų", kad jos „svarstytų ir balsuotų", tai būtinai turi būti *viena* šventa galva, esanti visų šių filosofinių ir teologinių galvų priešakyje, ir ši *priešakinė galva* yra spekuliatyvinė *bukų galvų vienybė* — išganytojas.

Ši galvų sistema yra tokia pat sena, kaip Egipto piramidės, į kurias ji yra kiek panaši, ir tokia pat nauja, kaip Prūsijos monarchija, kurios sostinėje ji neseniai atgijo atjaunėjusiu pavidalu.— Idealistiniai dalailamos turi su tikrais dalailamomis tai bendra, jog jie norėtų įsikalbėti, kad pasaulis, iš kurio jie gauna sau maistą, negalįs egzistuoti be jų šventų ekskrementų.— Vos tik ši idealistinė beprotybė tampa *praktine,* tuojau paaiškėja jos *žalingas* pobūdis: jos klerikalinis valdžios troškimas, religinis fanatizmas, šarlataniškumas, pietistinis veidmainiškumas, dievobaiminga apgaulė. Stebuklas — tai *asilų tiltas* iš idėjų viešpatijos į *praktikos* viešpatiją. Toks asilų tiltas yra ponas daktaras Georgas Kulmanas iš Holšteino; jis yra aukštybių įkvėptas, todėl jo stebuklingas žodis būtinai išjudins iš vietos stabiliausius kalnus; tai — paguoda kantriems padarams, kurie nejaučia savyje pakankamos energijos šiems *kalnams* susprogdinti *natūraliu paraku;* tai — prieglobstis akliesiems ir bailiesiems, kurie nesugeba pastebėti materialinio sąryšio įvairiai suskaidytuose revoliucinio judėjimo reiškiniuose.

„Lig šiol", sako Augustas Bekeris, „trūko jungties".

Šventasis Georgas be didelio vargo įveikia visas realias kliūtis, paversdamas visus realius daiktus idėjomis ir pasiskelbdamas spekuliatyvine jų vienybe; todėl jis gali jas „valdyti ir tvarkyti":

„*Idėjų visuomenė* yra pasaulis. Ir jų vienybė *tvarko ir valdo* pasaulį" (p. 138).

Šioje „*idėjų visuomenėje*" mūsiškis pranašas šeimininkauja, kaip jo širdis geidžia.

„Taigi keliausime po ją, mūsų pačių idėjos vedami, ir viską kuo smulkiausiai išnagrinėsime, nes to reikalauja mūsų metas" (p. 138).

Kokia spekuliatyvinė nesąmonės vienybė!

Tačiau popierius viską pakenčia, ir vokiečių publika, kuriai pranašas pateikė savo orakulo sakymus, taip menkai pažinojo filosofinį savo tėvynės vystymąsi, jog netgi nepastebėjo, kad didysis pranašas savo spekuliatyviniais orakulo sakymais tekartoja banaliausias filosofines frazes, pritaikydamas jas savo praktiniams tikslams.

Kaip medicininių stebukladarių ir stebuklingų gydymo priemonių pagrindas yra *gamtos* dėsnių nepažinimas, taip ir *socialinių* žiniuonių bei panacėjų pagrindas yra *socialinio* pasaulio dėsnių nepažinimas, o daktaras žiniuonis iš Holšteino kaip tik yra *socialistinis ganytojas stebukladaris* iš Nideremto.

Šis ganytojas stebukladaris pirmiausia praneša savo avims:

„Aš regiu priešais save *išrinktųjų* susirinkimą; jie *dar iki manęs* stengėsi žodžiu ir darbu prisidėti prie mūsų meto gerovės, o dabar atvyko čia pasiklausyti, ką *aš* pasakysiu apie žmonijos džiaugsmus ir sielvartus".

„Jau daugelis yra kalbėję ir rašę žmonijos vardu, bet dar *niekas* nepasakė, nuo ko ji iš tikrųjų kenčia, ko ji tikisi ir laukia ir kaip ji galėtų įgyvendinti savo lūkesčius. Tačiau kaip tik tai *aš* ir noriu pasakyti".

Ir jo avys tiki juo.

Ši „šventoji dvasia", kuri jau pasenusias socialistines teorijas paverčia tuščiausiomis, bendriausiomis abstrakcijomis, nepateikia visame savo kūrinyje nė vienintelės originalios minties.— Net forma, stilius neturi nieko originalaus. Šventąjį biblijos stilių jau kur kas sėkmingiau yra pamėgdžioję kiti. Šiuo atžvilgiu Kulmanas paėmė pavyzdžiu Lamenė, tačiau jis tėra Lamenės karikatūra. Čia parodysime mūsų skaitytojams keletą jo stiliaus grožybių:

„Pirmiausia pasakykite man, kaip jūs jaučiatės, galvodami, kas jus nutiks amžinybėje?

Daugelis juokiasi ir sako: „Kas man amžinybė".

Kiti prasitrina akis ir klausia: „Amžinybė — kas tai yra?.."

Toliau, kaip jūs jaučiatės, galvodami apie valandą, kai jus prarys kapas?"

„Ir aš girdžiu daugelį balsų".— Tarp jų vienas sako štai ką:

„Naujaisiais laikais mokoma, kad dvasia yra amžina, kad mirties atveju ji tik vėl susijungs su dievu, iš kurio yra išėjusi. Tačiau tie, kurie tai skelbia, negali man pasakyti, kas gi tuomet iš manęs liks. O, geriau būčiau visai negimęs! O jeigu aš ir neišnyksiu — o, mano tėvai, mano seserys, mano broliai, mano vaikai ir visi, kuriuos aš myliu, ar pamatysiu aš jus kada nors vėl? O, geriau aš būčiau niekuomet jūsų nematęs!" ir t. t.

„Toliau, kaip jūs jaučiatės, kai imate galvoti apie begalybę?"...

Mums pyksta širdis, pone Kulmanai, ne nuo minties apie *mirtį*, o nuo jūsų *fantazavimo* apie mirtį, nuo jūsų *stiliaus,* nuo *skurdžių* jūsų *priemonių* žmonių *širdims* paveikti!

„Kaip tu jautiesi", brangus skaitytojau, kai girdi kalbant *kunigą,* kuris vaizduoja savo avims pragarą labai karštą, o jų sielas padaro labai minkštas, kurio visa gražbylystė tesiekia paleisti į darbą savo klausytojų *ašarų liaukas* ir kuris spekuliuoja tik savo bendruomenės *bailumu?*

Kai dėl tuščio „pranašysčių" *turinio,* tai pirmoji dalis, arba įvadas į „Naująjį pasaulį", tėra paprasta mintis: kad ponas *Kulmanas* iš Holšteino yra atėjęs į pasaulį, idant įkurtų žemėje „dvasios karalystę", *„dangaus karalystę";* kad iki jo nė vienas žmogus nežinojo,

kas yra tikrasis pragaras ir kas — tikrasis dangus; kad pragaras — tai ligšiolinė visuomenė, dangus — būsimoji visuomenė, „dvasios karalystė", o jis pats yra trokštama šventoji „dvasia"...

Visos šios didžios mintys anaiptol nėra originalios paties šventojo Georgo mintys, ir jam nebuvo reikalo vykti į varginančią kelionę iš Holšteino į Šveicariją, išeiti iš „savo dvasinės vienatvės" ir, nusileidus pas amatininkus, „apsireikšti" jiems, norint parodyti „pasauliui" šį „regėjimą".

Kai dėl to, kad ponas dr. *Kulmanas iš Holšteino* yra „trokštama šventoji dvasia", tai ši mintis, žinoma, yra išimtinė, privatinė jo nuosavybė ir visuomet liks tokia.

Ir štai šventasis mūsų šventojo Georgo raštas dėstomas, sutinkamai su jo paties „apreiškimu", pagal tokį planą:

„Jis atskleis", sako jis, „dvasios karalystę žemiškuoju pavidalu, kad jūs išvystumėte jos puikumą ir pamatytumėte, kad niekas, be dvasios karalystės, negali išganyti.— Iš antros pusės, jis *nuims uždangą* nuo jūsų ašarų pakalnės, kad jūs išvystumėte savo vargą ir pažintumėte visų savo kentėjimų priežastis. Po to aš nurodysiu kelią iš šios vargingos dabarties į džiaugsmingą ateitį. Norėdami pasiekti šį galutinį tikslą, sekite savo dvasioje paskui mane į tą *aukštumą*, nuo kurios prieš mūsų akis atsivers tolimas kraštas".

Taigi pirma pranašas leidžia mums išvysti savo *„gražųjį* kraštą", savo *dangaus karalystę*. Tačiau mes matome tik skurdžiai inscenizuotą iškreiptą sensimonizmą, karikatūriškai apvilktą Lamenės rūbais, papuoštą iš pono Šteino pasiskolintais atsiminimais.

Pacituosime svarbiausius apreiškimus apie *dangaus karalystę*, kurie įgalins mus suprasti pranašišką metodą. Pavyzdžiui, 37 puslapyje sakoma:

„Pasirinkimas *yra laisvas, ir jį lemia* kiekvieno žmogaus polinkis. O žmogaus polinkį *lemia* įgimti jo gabumai".

„Jei visuomenėje", pranašauja šventasis Georgas, „kiekvienas seka savo polinkiu, tai yra išvystomi visi įgimti šios visuomenės gabumai, o *jei taip*, tai visuomet ir pagaminama tai, ko visiems reikia — tiek dvasios karalystėje, tiek ir materijos karalystėje. Nes visuomenė visada turi tiek pat įgimtų gabumų ir jėgų, kiek ji turi poreikių"... „Potraukiai yra proporcingi pašaukimams", taip pat plg. Prudoną.

Čia ponas Kulmanas skiriasi nuo socialistų ir komunistų tik *iškraipymais*, kuriuos sąlygoja tai, kad jis siekia *praktinių tikslų*, ir, be abejonės, jo ribotumas. Jis suplaka įgimtų gabumų bei sugebėjimų *skirtingumą* su *turto nelygybe* ir su šios turto nelygybės sąlygojama *vartojimo nelygybe* ir todėl *polemizuoja* prieš *komunizmą*.

„Niekas ten" (t. y. komunizmo sąlygomis) „neturės teisės turėti *kokio nors pranašumo* prieš kitus", piktinasi pranašas, „niekas neturės teisės *turėti didesnio turto* ir *gyventi geriau*, kaip kitas... Ir jeigu jūs tuo abejojate ir nenorite pritarti jų riksmui, tai jie tyčiojasi iš jūsų, keikia bei persekioja jus ir siunčia jus į kartuves" (p. 100).

Ir vis dėlto kartais Kulmanas pranašauja visai teisingai.

„Todėl jų gretose yra visi tie, kurie šaukia: Šalin bibliją! Pirmiausia šalin krikščionių religiją, nes tai yra nusižeminimo ir vergiškos galvosenos religija! Iš viso šalin bet kurį tikėjimą! Mes nieko nežinome apie dievą ir nemirtingumą. Tai tėra prasimanymas, kurį jie panaudoja savo naudai" (reikėtų pasakyti: kurį

kunigai panaudoja savo naudai) „ir kuriam visokeriopai pritaria melagiai ir apgavikai. Tikrai, kas dar tiki tokiais dalykais, yra didžiausias kvailys!"

Kulmanas ypač įnirtingai polemizuoja prieš principinius priešininkus, kurie skelbia mokymą apie *tikėjimą, nusižeminimą* ir *nelygybę*, t. y. mokymą apie *„luomo ir prigimties skirtumus"*. Savo socializmą jis grindžia šlykščiu mokymu apie likimo lemtą vergovę — mokymu, kuris, Kulmano išreikštas, smarkiai primena *Fridrichą Romerį*,— jis grindžia jį teokratine hierarchija ir galiausiai *šventa* savo *paties ypata!*

„Kiekvienai darbo šakai", sakoma 42 puslapyje, „vadovauja sumaniausias, kuris pats kartu dirba, o kiekvienai šakai poreikių tenkinimo karalystėje vadovauja tas, kuris, pats dalyvaudamas vartojime, *yra labiausiai patenkintas gyvenimu*.— Tačiau kaip visuomenė yra nedaloma ir teturi *vieną* dvasią, taip ir visai jos santvarkai vadovauja ir ją valdo tik *vienas* žmogus. Ir šis yra *išmintingiausias, dorybingiausias* ir *švenčiausias*".

34 puslapyje mes sužinome:

„Jeigu žmogaus *dvasia* siekia *dorybės*, tai žmogus *ištiesia* ir *judina* savo *narius*, jis vysto, kuria ir formuoja visa savyje ir už savęs pagal savo norą. O jeigu jo dvasia *jaučiasi gerai*, žmogus turi tai *jausti* visa savo esybe. *Štai kodėl* žmogus *valgo* ir *geria*, ir *mėgaujasi*, štai *kodėl* jis *dainuoja* ir *žaidžia*, ir *šoka, bučiuoja* ir *verkia*, ir *juokiasi*".

Tiesą sakant, mintis, kad *žiūrėjimas į dievą* veikia *apetitą*, o *dvasios palaima — lytinį instinktą*, taip pat nėra kulmanizmo privatinė nuosavybė; tačiau ši mintis, šiaip ar taip, išaiškina mums kai kurias *tamsias vietas* mūsų *pranašo* knygoje.

Pavyzdžiui, 36 puslapyje:

„Vieną ir kitą" (turtą ir vartojimą) „apsprendžia jo" (t. y. žmogaus) „darbas. Darbas yra jo poreikių matas". (Taip Kulmanas iškreipia teiginį, kad komunistinė *visuomenė, kaip visuma*, turi visada tiek pat įgimtų gabumų ir jėgų, kiek ir poreikių.) „Nes darbas yra idėjų ir instinktų pasireiškimas. O jais ir yra pagrįsti poreikiai. Bet *kadangi* įgimti žmonių gabumai ir poreikiai visuomet yra skirtingi ir taip paskirstyti, kad pirmieji gali būti ugdomi, o antrieji patenkinami tik tuo atveju, jei kiekvienas visuomet gamina visiems ir jei visų pagamintas produktas iškeičiamas ir paskirstomas pagal nuopelnus" (?), *„tai* kiekvienas gauna už savo darbą tik *vertę*".

Visos šios tautologinės nesąmonės,— kaip ir sekantieji teiginiai ir daugelis kitų, kurių mes, gailėdami skaitytojo, necituosime,— žinoma, liktų mums *neįžvelgiama paslaptis*, nepaisant A. Bekerio išgirto „apreiškimo" „kilnaus *paprastumo* ir *aiškumo*", jei *praktiniai tikslai*, kurių siekia pranašas, neduotų mums *rakto*.— Viskas čia pat pasidarys aišku.

„Vertė", toliau pranašauja ponas Kulmanas, „nustato pati save pagal visų poreikį" (?). „Vertėje visuomet glūdi kiekvieno individo darbas, ir už tai" (?) „jis gali gauti sau visko, ko tik jo širdis geidžia".

„Matote, mano bičiuliai", sakoma 39 puslapyje, „tikrų žmonių visuomenė visuomet laiko *gyvenimą... savęs... auklėjimo mokykla*. Ir *kartu* ji *nori* būti *palaiminga*. Tačiau kažkas panašaus" (?) „būtinai turi *pasireikšti* ir tapti matomu" (?), „kitaip tai" (?) *„yra negalima"*.

Ką ponas Georgas Kulmanas iš Holšteino norėjo pasakyti, teigdamas, kad „kažkas panašaus" (gyvenimas? ar palaima?) turi „pa-

sireikšti" ir „tapti matomu", nes kitaip „tai" yra „negalima", ką jis norėjo pasakyti, pareikšdamas, kad „darbas" „glūdi vertėje" ir kad už tai (už ką?) galima gauti sau visko, ko tik širdis geidžia; ką jis pagaliau turėjo galvoje, kalbėdamas apie „vertę", kuri nustato pati save pagal „poreikį",— viso šito vėl negalima suprasti, jei neprisiminsime viso apreiškimo *esmės*, jo *praktinės esmės*.

Todėl pamėginsime praktiškai paaiškinti.

Kaip sužinome iš Augusto Bekerio, šventajam Georgui Kulmanui iš Holšteino labai nesisekė tėvynėje. Jis išvyko į Šveicariją ir ten išvydo visai „naują pasaulį"— komunistines vokiečių amatininkų draugijas. Tai jam patiko, ir jis čia pat prisiderina prie komunizmo ir komunistų. Kaip pasakoja Augustas Bekeris, jis visuomet „nenuilstamai dirbo, norėdamas *toliau* išvystyti savo mokymą ir *iškelti jį į* didžiosios epochos *aukštį*", t. y. tarp komunistų jis ad majorem Dei gloriam* tapo komunistu.

Iš pradžių viskas klojosi labai gerai.

Tačiau vienas esmingiausių komunizmo principų, kuriuo komunizmas skiriasi nuo bet kurio reakcinio socializmo, yra empirinis, žmogaus prigimtimi pagrįstas įsitikinimas, kad *smegenų* ir apskritai protinių sugebėjimų skirtumai nesukelia *skrandžio* ir fizinių *poreikių* skirtumų; iš to išeina, kad neteisingas, mūsų dabartiniais santykiais pagrįstas teiginys: „kiekvienam pagal jo sugebėjimus" turi būti — kiek jis susijęs su vartojimu siaura šio žodžio prasme — paverstas teiginiu: *„kiekvienam pagal jo poreikius"*; kitaip tariant, veiklos, darbo *skirtingumas* negali būti pagrindas turto bei vartojimo *nelygybei* ir *privilegijoms*.

Su tuo mūsiškis pranašas negalėjo sutikti, nes privilegija, pranašumas, išskirtinumas ir yra pranašo *niežulys*. „Tačiau kažkas panašaus būtinai turi pasireikšti ir tapti matomu, kitaip tai yra negalima". Be praktinių pirmenybių, be *juntamo niežulio* pranašas nebūtų pranašas, jis būtų ne *praktinis*, o tik *teorinis* dievo žmogus, *filosofas*. Todėl pranašas turi išaiškinti komunistams, kad *veiklos, darbo* skirtingumas sukelia skirtumus ir *vertės* bei *palaimos* (arba vartojimo, uždarbio, malonumų: visa tai yra tas pat) srityje, o kadangi kiekvienas pats nustato savo *palaimą*, kaip ir savo *darbą*, tai iš to išplaukia, kad *jis*, pranašas,— čia ir glūdi praktinė apreiškimo prasmė — yra vertas *geresnio gyvenimo*, negu *paprastas amatininkas***.

Dabar visos tamsios mūsų pranašo pamokslų vietos pasidaro aiškios: kiekvieno individo „turtas" ir „vartojimas" atitinka jo „darbą"; žmogaus „darbas" yra jo *„poreikių"* matas, vadinasi, kiekvienas gauna „vertę" už savo darbą; „vertė" nustato *pati save* pagal „poreikį"; kiekvieno darbas „glūdi" vertėje, ir už tai kiekvienas gali gauti sau visko, ko tik jo „širdis" geidžia; pagaliau išrinktųjų „palaima" turi „pasireikšti ir tapti matoma", nes kitaip ji yra „negalima".

Dabar visa ši nesąmonė tampa suprantama.

---

* — didesnei dievo garbei. *Red.*

** Beje, vienoje neišleistoje paskaitoje mūsiškis pranašas tai yra pasakęs *visai atvirai*.

Mes nežinome, kaip iš tikrųjų atrodo praktinės dr. Kulmano pretenzijos amatininkų atžvilgiu. Tačiau mes žinome, kad jo mokymas yra pagrindinė kiekvieno dvasinio ir pasaulietinio valdžios troškimo dogma, mistinė kiekvieno šventeiviškai slepiamo pomėgių troškimo skraistė, kiekvienos niekšybės pagražinimas ir gausybės iškraipymų šaltinis.

Mes dar turime parodyti skaitytojui tą kelią, kuris, kaip įtikinėja ponas Kulmanas iš Holšteino, „veda iš šios vargingos dabarties į džiaugsmingą ateitį". Šis kelias yra žavus ir smagus, kaip pavasaris gėlių lauke — arba kaip gėlių laukas pavasarį.

„Tyliai ir švelniai ateina pavasaris,— šilta ranka subrandina pumpurus,— ir pumpurai virsta žiedais,— jis pašaukia vieversį ir lakštingalą — ir pažadina žiogelį žolėje.— Tegu taip pat, kaip pavasaris, ateis ir naujasis pasaulis" (p. 114 ir sek.).

Tikrai idiliškai piešia mūsiškis pranašas perėjimą iš dabartinio socialinio izoliuotumo į bendrumą. Kaip jis tikrą visuomenę paverčia „idėjų visuomene", kad galėtų „keliauti po ją, savo idėjos vedamas, ir viską kuo smulkiausiai išnagrinėti, nes to reikalauja jo metas", taip tikrą socialinį judėjimą, kuris jau visose civilizuotose šalyse pasireiškia kaip baisaus visuomenės perversmo pirmtakas, jis paverčia *maloniu, ramiu pasikeitimu, tyliu jaukiu gyvenimu,* kada visi šio pasaulio turtingieji ir valdantieji gali *ramiausiai* miegoti.— Idealistui *tikrovė* yra *teorinės* realių įvykių *abstrakcijos,* jų idealiniai ženklai, o *realūs įvykiai* — tik *„ženklai* to, kad senasis pasaulis žengia į pražūtį".

„Kodėl jūs taip nedrąsiai imatės šiandieninių reiškinių", griaudžia 118 puslapyje pranašas, „juk jie tėra ženklai to, kad *senasis* pasaulis žengia į pražūtį; kodėl jūs eikvojate savo jėgas tokiems siekiams, kurie negali patenkinti jūsų vilčių ir lūkesčių?"

„Jūs turite ne griauti ir naikinti kliūtis, stovinčias jūsų kelyje, bet apeiti ir palikti jas. Ir kai jūs jas apeisite ir paliksite, tuomet jos išnyks savaime, nes jos nebeturės maisto".

„Jeigu jūs ieškote tiesos ir skleidžiate šviesą, melas ir tamsa jūsų tarpe išnyksta" (p. 116).

„Tačiau daugelis pasakys: „Kaip mes galime kurti naują gyvenimą, kol tebėra senoji santvarka, kuri kliudo mums tai daryti? Ar nereikia pirma ją sugriauti?""— „Jokiu būdu" atsako išmintingiausias, dorybingiausias ir švenčiausias, „jokiu būdu. Jeigu jūs gyvenate kartu su kitais viename name, kuris aptriušo ir pasidarė jums ankštas bei nepatogus, o kiti nori jame likti gyventi, tai juk jūs nesugriausite jo ir negyvensite po atviru dangumi, bet pirma pasistatysite naują būstą, į kurį ir persikelsite, kai jis bus užbaigtas, palikdami senąjį namą jo paties likimui" (p. 120).

Toliau pranašas ištisuose dviejuose puslapiuose pateikia taisykles, kaip galima *įsėlinti* į naują pasaulį. Po to jis tampa karingas.

„Jums negana susivienyti ir atsisakyti nuo senojo pasaulio.— Jūs turėsite griebtis prieš jį ir ginklo, norėdami jį įveikti ir išplėsti bei sustiprinti savo karalystę, *tačiau ne prievartos, o laisvo įtikinėjimo būdu*".

Bet jei *vis dėlto* reikėtų paimti į ranką *tikrą* kardą ir rizikuoti savo *realia* gyvybe, norint „jėga iškovoti dangaus karalystę", tai tokiu atveju pranašas prižada savo šventajai kariaunai rusišką nemir-

tingumą (rusai tiki, kad jie prisikels tose vietovėse, kuriose yra gyvenę, jeigu jie žus nuo priešo kare):

„O tie, kurie žuvo kelyje, naujai užgims ir taps dar puikesni, negu yra buvę anksčiau. Todėl" (todėl!) „nesirūpinkite dėl savo gyvybės ir nebijokite mirties" (p. 129).

Taigi,— ramina pranašas savo šventąją kariauną,— ir kovodami *tikrais* ginklais, jūs turėsite rizikuoti savo gyvybe ne *iš tikrųjų*, o tik *tariamai*.

Pranašo mokymas *ramina* kiekviena prasme, ir po šių jo šventojo rašto pavyzdžių jau netenka stebėtis, kad jam pritarė kai kurios *geraširdės naktinės kepuraitės*.

F. ENGELSAS

„TIKRIEJI SOCIALISTAI"[170]

Po to, kai buvo parašytos anksčiau pateiktos „tikrųjų socialistų" charakteristikos, praėjo daug mėnesių. Per tą laiką „tikrasis socializmas", kuris lig tol pasirodydavo tik sporadiškai čia vienur, čia kitur, ėmė smarkiai augti. Jis susirado atstovų visose tėvynės dalyse, jis netgi įgavo reikšmės kaip tam tikra literatūrinė partija. Dar daugiau, dabar jis jau skirstosi į daugelį grupių, kurios, nors ir yra glaudžiai susietos bendrų vokiečių nuoširdumo ir mokytumo saitų, bendrų siekių ir tikslų, vis dėlto kartu yra viena nuo kitos atskirtos, nes kiekviena jų turi savo atskirą individualybę. Taigi, kalbant įmantria pono Griuno kalba, „chaotiška" „tikrojo socializmo" „šviesos masė" ilgainiui virto „sutvarkyta šviesa"; ji susikoncentravo į žvaigždes ir žvaigždynus, kuriems švelniai, ramiai spindint, vokiečių biurgeriai gali be rūpesčio atsidėti savo planams — dorai įsigyti nedidelį turtą ir savo viltims — pakelti žemesniąsias tautos klases.

Mes negalime išsiskirti su „tikruoju socializmu", pirma plačiau neaptarę bent labiausiai išvystytų jo grupių. Mes pamatysime, kad kiekviena iš jų, pradžioje išsiliejusi visuotinės žmonių meilės Paukščių take, vėliau dėl prasidėjusio rūgimo, dėl „tikrojo dvasios pakilimo žmonijos labui" (kaip sako ponas dr. Liuningas, tikrai kompetentingas autoritetas) virto atskirais dribsniais ir atsiskyrė nuo liberalių buržuazinių išrūgų; mes pamatysime, kaip kiekviena jų paskiau kurį laiką figūravo socialistiniame danguje kaip ūkas, kaip šis ūkas darėsi vis didesnis ir šviesesnis ir pagaliau it raketa suskilo į grupę akinančių žvaigždžių ir žvaigždynų.

Seniausioji, anksčiau už visas savarankiškai išsivysčiusi grupė yra *Vestfalijos socializmo* grupė. Dėl nepaprastai svarbaus šios grupės ginčo su karališkąja Prūsijos policija, dėl Vestfalijos pažangiųjų vyrų uolumo, ginant viešumą, vokiečių publikai pavyko perskaityti visą šios grupės istoriją Kelno, Triro ir kituose laikraščiuose. Todėl mums reikia čia paminėti tik būtiniausius dalykus.

Vestfalijos socializmas gyvuoja Bilefeldo apylinkėje, Teutoburgo miške. Kitados laikraščiuose pasirodė paslaptingų užuominų apie mistinį ankstyvosios jo epochos pobūdį. Tačiau netrukus jis baigė ūko stadiją; pirmajame „Westphälisches Dampfboot" numeryje jis

atsiskleidė ir parodė nustebusiam žvilgsniui gausybę mirgančių žvaigždžių. Mes esame šiaurėje nuo pusiaujo, ir, kaip sako senos eilės:

Matyti šiaurėj *Jautis, Avinas, Vėžys,*
Dvyniai ir *Liūtas,* ir *Mergelės* spindesys.

„*Mergelių*" buvimą jau seniai buvo konstatavusi „geroji spauda"; „Liūtas" buvo tas pats cheruskas Hermanas, kuris, atsiskleidus Vestfalijos ūkui, tuoj pat paliko savo brangius draugus ir nuo šiol kaip liaudies tribūnas[171] krato iš Amerikos savo šviesius karčius. Netrukus nusekė paskui jį „dėl nemalonių likimo staigmenų" Vėžys. Nors dėl to Vestfalijos socializmas liko našlys, bet užtat ne mažiau aktyviai tęsė savo veiklą. Iš Dvynių vienas taip pat išvyko į Ameriką įkurti ten kolonijos; kol jis ten buvo dingęs, kitas išrado „liaudies ūkį jo ateities forma" (plg. Liuningas, „Dies Buch gehört dem Volke", antrieji leidimo metai)[172]. Bet visos šios skirtingos figūros yra palyginti nežymios. Visos grupės centras yra Avinas ir Tauras, šios tikrai vestfališkos žvaigždės, kurių globojamas „Westphälisches Dampfboot" saugiai skrodžia bangas[173].

„Westphälisches Dampfboot" ilgą laiką laikėsi „tikrojo socializmo" mode simple*. „Nebuvo naktį valandos", kad jis nelietų karčių ašarų dėl kenčiančios žmonijos vargų. Jis iš visų jėgų skelbė žmogaus, tikro žmogaus, tikro, realaus žmogaus, tikro, realaus, gyvo žmogaus evangeliją, tačiau jo jėgos, aišku, buvo nelabai didelės. Jis buvo minkštos širdies ir ryžių košę su pienu mėgo labiau, negu ispaniškuosius pipirus. Todėl jo kritika buvo labai švelni, ir jis mielai prisijungė prie tokių pat gailestingų, meilių recenzentų, o ne prie neseniai atsiradusio beširdžio, šalto sprendimų aštrumo. Jis buvo dosnios širdies, bet nelabai drąsus, todėl jam pagailo net beširdės „Šventosios šeimos". Labai sąžiningai jis pranešdavo, kokioje veiklos fazėje yra Bilefeldo, Miunsterio ir kitos vietinės sąjungos, siekusios pakelti darbo žmonių klases. Didžiausias dėmesys buvo atkreiptas į svarbius įvykius Bilefeldo muziejuje. O kad Vestfalijos biurgeris ir kaimietis žinotų, kas dedasi pasaulyje, kiekvieno numerio pabaigoje buvo duodama mėnesinė „pasaulio įvykių" apžvalga. Šiose apžvalgose buvo liaupsinami *tie patys* liberalai, kurie kituose to paties numerio straipsniuose buvo puolami. Kartu Vestfalijos biurgeriui ir kaimiečiui dar buvo pranešama, kada pagimdė karalienė Viktorija, kad Egipte siaučia maras ir kad rusai pralaimėjo mūšį Kaukaze.

Kaip matome, „Westphälisches Dampfboot" buvo žurnalas, kuris pilnai galėjo pretenduoti į visų palankiai nusiteikusių žmonių dėkingumą ir buvo vertas begalinio pono Fr. Šnakės pagyrimo žurnale „Gesellschaftsspiegel"[174]. Tauras, maloniai šypsodamasis, redaktoriavo pelkėtoje „tikrojo socializmo" ganykloje. Nors cenzorius jį kartais ir apkarpydavo, vis dėlto jam niekuomet neteko dūsauti: „tai buvo geriausia vieta"; Vestfalijos Tauras buvo kinkomasis, o ne veislinis gyvulys. Net „Der Rheinische Beobachter" niekuomet ne-

---

* — paprasto pavidalo. *Red.*

drįso apkaltinti pasikėsinimu prieš dorovę nei „Westphälisches Dampfboot" apskritai, nei atskirai dr. Oto Liuningo. Žodžiu, buvo galima manyti, kad „Dampfboot", kuris, uždarius jam Vezerį, plaukioja tik mitine, į žvaigždžių pasaulį perkelta Eridano upe[175] (nes prie Bilefeldo kitų upių nėra),— kad šis „Dampfboot" yra pasiekęs aukščiausią žmogiško tobulumo laipsnį.

Tačiau, ir dėdamas daug pastangų, „Dampfboot" lig šiol išvystė tik paprasčiausią „tikrojo socializmo" fazę. 1846 metais, vasarėjant, jis išėjo iš po Tauro ženklo ir prisiartino prie Avino ženklo, arba, kalbant istoriškai tiksliau, veikiau Avinas prisiartino prie jo. Avinas buvo daug keliavęs žmogus ir visiškai atitiko savo metą. Jis paaiškino Taurui, kaip iš tikrųjų dabar yra pasaulyje, kad „realūs santykiai" dabar esą svarbiausias dalykas ir todėl reikią padaryti naują posūkį. Tauras visiškai su juo sutiko, ir nuo tos akimirkos „Westphälisches Dampfboot" teikia dar kilnesnį vaizdą: jis įgavo „tikrojo socializmo" mode composé*.

„Avinas ir Tauras" manė, jog geriausias būdas padaryti šį grakštų posūkį — tai išspausdinti mūsų kritiką prieš Niujorko „Volks-Tribun"[176], mūsų pasiųstą šiam laikraščiui rankraščio pavidalu ir jo priimtą. „Dampfboot", kuris dabar nepabūgo užpulti savo paties Liūto, esančio toli Amerikoje („tikrojo socializmo" mode composé yra kur kas drąsesnis, negu jo mode simple), beje, buvo toks gudrus, jog prie minėtos kritikos prijungė tokią džiuginančią pastabą: „Jei kas nors įžiūrės šiame straipsnyje „Dampfboot" *savikritiką*" (?!), mes nieko prieš tai neturėsime.

Taigi „tikrojo socializmo" mode composé yra pakankamai paruoštas, ir dabar jis šuoliais lekia pirmyn naujuoju keliu. Avinas, iš prigimties karingas padaras, negali nurimti, matydamas ligšiolinę geraširdę kritiką; naująjį Vestfalijos avių bandos aviną vadą apima kovos įkarštis, ir pirma, negu jo nedrąsūs draugai spėja jį sulaikyti, jis, panarinęs ragus, puola dr. Georgą Širgesą Hamburge. Anksčiau į dr. Širgesą „Dampfboot" vairininkai nežiūrėjo taip blogai, bet dabar pasidarė kitaip. Vargšas dr. Širgesas yra „tikrojo socializmo" mode simplicissimus**, ir mode composé, kuris dar visai neseniai pats buvo labai naivus, negali jam to atleisti. Todėl „Dampfboot" 1846 m. rugsėjo numeryje, p. 409—414, Avinas negailestingai pramuša skyles jo „Werkstatt"[177] sienose. Pasigėrėkime valandėlę šiuo reginiu.

Keletas „tikrųjų socialistų" ir soi disant*** komunistų, kiek susipažinę su nuostabiomis Furjės satyromis prieš buržuazijos gyvenimo sąlygas, išvertė jas į vokiečių biurgerių moralės kalbą. Čia jie atrado jau praėjusio šimtmečio švietėjams ir pasakėčių rašytojams žinomą teoriją apie turtingųjų nelaimę, ir tai davė jiems medžiagos nepabaigiamoms moralinėms tiradoms. Dr. Georgas Širgesas, dar nepakankamai susipažinęs su tikrosios doktrinos paslaptimis, anaiptol nemano, kad „turtingieji yra taip pat nelaimingi, kaip ir varg-

* — sudėtingą pavidalą. *Red.*
** — paprasčiausias pavidalas. *Red.*
*** — vadinamųjų. *Red.*

šai". Vestfalijos avinas vadas už tai smogia jam piktai ragu, kaip yra vertas to žmogus, kurį „laimėjimas loterijoje... galėtų padaryti laimingiausiu ir labiausiai patenkintu žmogumi pasaulyje".

Taip, šaukia mūsiškis stoiškasis Avinas, „nepaisant pono Širgeso, vis dėlto yra tiesa, kad vienas turtas negali padaryti žmones laimingus, kad labai didelė mūsų turtuolių dalis... visai nesijaučia laimingi". (Tu teisus, dorasis Avine, sveikata yra gėris, kurio negalima lyginti net su jokiu aukso kiekiu.) „Jei turtuolis ir nekenčia bado bei šalčio, tai juk yra ir kitų vargų" (pavyzdžiui, venerinės ligos, ilgai trunkantis lietingas oras, o Vokietijoje, be kita ko, ir sąžinės graužimas), „kurių spaudimo jis negali išvengti". (Ypač nuo mirties neišgelbsti jokios žolelės.) „Žvilgtelėkime į daugumos šeimų vidaus gyvenimą... ten viskas pašvinkę ir supuvę... Vyras paskendęs biržos ir prekybos reikaluose" (beatus ille qui procul negotiis[178] — nuostabu, kaip vargšas dar spėja padirbti keletą vaikų)... „pažemintas į pinigų vergą" (vargšelis!), „žmona yra išauklėta neturininga" (išskyrus jos nėštumo metą), „tuščia salonine dama arba gera šeimininke, kurią tedomina virimas, skalbimas bei vaikų priežiūra" (ar Avinas vis dar tebekalba apie *„turtuolius"?)* „ir geriausiu atveju liežuvininkų draugija" (kaip matome, mes vis dar tebesiremiame išimtinai vokiškomis sąlygomis, kuriomis „gera šeimininkė" puikiausiai gali pasišvęsti tam, kuo „ji domisi"; pakankamas pagrindas būti be galo „nelaiminga"); „be to, abu neretai be paliovos tarpusavyje kariauja... net tėvų ir vaikų ryšys dažnai nutraukiamas dėl socialinių santykių" ir t. t. ir t. t.

Didžiausias kančias mūsų autorius pamiršo. Kiekvienas „turtingas" vokiečių šeimos tėvas galėtų jam pasakyti, kad sutuoktinių nesantaika ilgainiui tampa poreikiu, kad ištvirkusius vaikus galima išsiųsti į Bataviją ir juos užmiršti, bet užtat vagiliaujantys ir nepaklusnūs tarnai dabar yra nepakeliama ir, besiplečiant iš liaudies kilusių vyrų ir moterų demoralizacijai, beveik neišvengiama „blogybė".

Jeigu ponai Rotšildas, Fiulšironas ir Dekazas Paryžiuje, Samiuelis Džonsas Loidas, Beringas ir lordas Vestminsteris Londone perskaitytų šį „turtingųjų" vargų aprašymą, kaip jie pritartų gerajam Vestfalijos Avinui!

...„Tačiau, *parodydami"* (kaip buvo padaryta anksčiau), „kad mūsų santykių spaudimas" (būtent atmosferos spaudimas — 15 svarų į vieną kvadratinį colį) „taip pat slegia ir turtingą, nors ir ne taip smarkiai, kaip vargšą, mes gavome rezultatą, kuris apskritai gaunamas, aprašant mūsų santykius ir santvarką: išaiškinimą kiekvienam, kas nori su tuo susipažinti". (Bemaž atrodo, kad „tikrojo socializmo" mode composé atveju dar mažiau „gaunamas", negu mode simple atveju.) „Turtingųjų nepasitenkinimas, *aišku,* nesukels perversmo proletarų naudai, tam reikalingos galingesnės varomosios spyruoklės" (būtent: *rašomosios* plunksnos*); *„taip pat* nieko nepasieksi žodžiais: „Apsikabinkite, milijonai! Pasauli, šis pabučiavimas tau"; *tačiau* vienodai nenaudinga plušti dedant lopus ir naudojant smulkias paliatyvines priemones" (sakykime, mėginti įvesti taiką anksčiau aprašytame nelaimingame namų ūkyje) „ir dėl to visiškai pamiršti didelį dalyką — tikras reformas" (matyt, turima galvoje ištuoka).

Ankstesnio „aišku" sugretinimas su tolesniu „taip pat" ir „tačiau vienodai nenaudinga" duoda, „aišku", apgailėtiną pavyzdį painiavos, kuri susidaro vestfaliečio galvoje dėl perėjimo nuo paprasto „tikrojo socializmo" prie sudėtingo; mūsų širdgėla „taip pat" nesumažės, mums perskaičius sekančiame puslapyje (p. 413), kad „poli-

* Žodžių žaismas: „Triebfeder" — „varomoji spyruoklė", „Schreibfeder" — „rašomoji plunksna". *Red.*

tiškai išvystytose šalyse... yra *būklė* be jokių apribojimų", „tačiau" tai „vienodai" nerodo istorinio Vestfalijos socializmo išmanymo, kai tame pačiame puslapyje sakoma: *„egoizmas... didžiausio revoliucijos klestėjimo laikotarpiu, Konvento metu, dažnai* netgi *buvo baudžiamas"*,— tur būt, lazdos smūgiais. Tačiau „mes neturime jokio pagrindo tikėtis geresnių rezultatų iš tolesnės „mūsų Avino" veiklos, ir todėl, veikiausiai, mes negreit prie jo sugrįšime".

Geriau pažiūrėkime, ką veikia Tauras. Šis tuo tarpu yra užsiėmęs „pasaulio įvykiais", kelia 421 puslapyje (1846 m. rugsėjo numeris) „tik tokius klausimus, kuriuos būtina keiti", ir galvotrūkčiais metasi į tą politiką, kurią paskui „Šarivari" ponas Gizo praminė „didžiąja politika". Ir čia pažanga yra akivaizdi palyginti su ankstesniu paprasto socializmo laikotarpiu. Pateiksime keletą pavyzdžių.

Vestfaliją pasiekė gandas, kad dėl piniginių sunkumų, kuriuos pergyvena Prūsijos vyriausybė, ji lengvai gali būti priversta oktrojuoti konstituciją. Kartu laikraščiai praneša apie piniginius sunkumus Berlyno biržoje. Mūsų vestfališkasis kinkomasis gyvulys, kuris nėra stiprus politinėje ekonomijoje, tout bonnement* sutapatina piniginius Berlyno *vyriausybės* sunkumus su visai skirtingais Berlyno *komersantų* piniginiais sunkumais ir sukuria tokią įžvalgią hipotezę:

„...gal būt, dar šiemet provincijų luomų atstovybės bus sujungtos į visos valstybės luomų atstovybę. *Nes* piniginiai sunkumai yra vis tie patys, ir bankas, matyt, negali jų pašalinti. Ir *net* gali būti, kad pradėtų ir planuojamų geležinkelių tiesimą dėl pinigų stokos ištiks rimtas pavojus, ir *tokiu atveju* valstybė *lengvai*" (o, sancta simplicitas!**) „galėtų perimti atskirų linijų tiesimą" (nepaprastai sąmojinga), „o tai ir vėl būtų negalima be paskolos".

Paskutinė mintis labai teisinga. Naivioje Vestfalijoje žmonės vis dar tiki, kad jie gyvena valdomi patriarchalinės vyriausybės. Net mūsų kraštutinis socialistas mode composé mano, jog Prūsijos vyriausybė yra naivi ir duos konstituciją jau tuo tikslu, kad užsienio paskola išvaduotų iš sunkumų Berlyno biržą. Laimingas lengvatikis!

Tačiau gera mūsų vestfališkojo kinkomojo gyvulio uoslė puikiausiai pasireiškia jo pastabose apie užsienio politiką. Prieš keletą mėnesių „tikrojo socializmo" mode composé suuodė tokias naujas Paryžiaus ir Londono paslaptis, kurias mes pranešime skaitytojui pralinksminti:

Rugsėjo numeris.

„Prancūzija.— Ministerija laimėjo rinkiminėje kampanijoje, kaip ir reikėjo tikėtis" (kada gi iš viso vestfalietis tikėjosi ko nors „kito", negu to, „ko reikėjo tikėtis"?). „Tegu ji ir buvo paleidusi į darbą visus papirkimo svertus, tegu ir paveikė Anri pasikėsinimas... šiaip ar taip, *senoji* opozicija (Tjeras, Baro) gerokai pralaimėjo. *Tačiau* ir ponas Gizo nebegalės pasikliauti tokia kompaktiška, konservatyvia ir quand même*** už ministeriją balsuojančia partija, *nes* ir konservatorių partija suskilo į dvi dalis: į conservateurs bornés****, kurių laikraščiai yra „Débats" ir „Époque", ir į conservateurs progressifs*****, kurių organas yra „Presse"". (Tauras

* — naiviai. *Red.*
** — o, šventasis naivume! *Red.*
*** — bet kuriomis aplinkybėmis. *Red.*
**** — ribotus konservatorius. *Red.*
***** — pažangiuosius konservatorius. *Red.*

tik užmiršta, kad ponas Gizo *pirmutinis* savo kalboje Lizjės rinkėjams pasinaudojo posakiu „pažangusis konservatizmas".) *„Apskritai"* (čia, „kaip ir reikėjo tikėtis", vėl atsiranda jau anksčiau nurodytas keistas Avino padrikumas) „abstraktūs politiniai partiniai klausimai, kurių esmė buvo tik ta, ar ministru turi būti Tjeras ar Gizo" (Vestfalijoje tai vadinama „abstrakčiais politiniais partiniais klausimais",— ten vis dar manoma, kad lig šiol Prancūzijoje visko *„esmė buvo tik ta"*!), „yra kiek nustumti į antrą vietą. Politiniai ekonomai — Blanki... išrinkti į rūmus, todėl ten, gal būt" (vestfaliečiams apšviesti), „dienotvarkėje bus ir politinės ekonomijos klausimų" (štai kaip Vestfalijoje suprantami „klausimai", kurie ten lig šiol buvo „dienotvarkėje"!). P. 426, 427.

Klausimas: Kodėl anglų aristokratija primygtinai reikalauja bausti kareivius kūno bausmėmis? Atsakymas:

„Jei bus panaikintas plakimas, reikės įvesti kitą rekrutų ėmimo sistemą, o *jei bus geresni kareiviai, tai reikės ir* geresnių karininkų (!!), kurie sieks laipsnio savo nuopelnais, o ne pinigais arba protekcijomis. *Kaip tik todėl* aristokratija ir priešinasi „kūno bausmių panaikinimui", nes ji dėl to netenka naujos atramos — savo „jaunesniųjų sūnų" aprūpinimo. Tačiau vidurinioji klasė žingsnis po žingsnio siekia savo naudos, ir ji dar laimės taip pat čia".

(Kokios pasakos! Anglų žygiai į Indiją, Afganistaną ir t. t. įrodo, kad jiems šiuo metu „nereikia geresnių karininkų", o Anglijos vidurinioji klasė nenori nei geresnių karininkų, nei geresnių kareivių, nei kitos rekrutų ėmimo sistemos, ir jai visai nerūpi plakimo panaikinimas. Tačiau reikalas tas, kad „Dampfboot" jau kuris laikas temato Anglijoje tik viduriniosios klasės kovą su aristokratija.) P. 428.

Spalio numeris.

Prancūzija.— „Ponas Tjeras neteko jam daug metų priklausiusio organo „Constitutionnel"; laikraštį nupirko vienas konservatyvus deputatas, ir dabar jis pamažu ir nepastebimai" (žinoma, „pastebimai" tik „tikrojo socializmo" mode composé*) „pereina į konservatorių stovyklą. Ponas Tjeras seniai grasino, kad, jeigu jam pasidarys nebepakenčiama, jis vėl imsis savo senosios plunksnos laikraštyje „National", ir jis dabar, matyt, tikrai yra nupirkęs „National"".

(Deja, „1830 m. National" buvo konstitucionalistinis ir orleanistinis, t. y. visai kitoks, negu respublikoniškasis „1834 m. National", kurį ponas Tjeras, „matyt, tikrai yra nupirkęs" anno** 1846. Beje, „Dampfboot" tapo neatsakingos, apgavikiškos išmonės auka. Kažkoks nedoras piktadarys ir gerų sumanymų priešas pakišo redaktoriui keletą „Corsaire-Satan" numerių, ir štai „Dampfboot", it koks orakulas, kartoja bona fide*** gandus, figūruojančius šiame laikraštyje, kuris moraliniu atžvilgiu anaiptol netinka skaitytojui vestfaliečiui. Juk „Dampfboot" negalėjo abejoti, kad „Corsaire-Satan" turinys yra ne mažiau dorovingas ir jo spaudos pašaukimo supratimas yra toks pat aukštas, kaip ir jo paties!)

„Ar perėjo ponas Tjeras, žengęs šį žingsnį, pas respublikonus, pamatysime vėliau".

Garbingasis cheruskai, šį žodelį „ar" tu paėmei ne iš „Corsaire"; cela sent la forêt teutoburgienne d'une lieue!**** — Užtat jis lei-

* — sudėtingam pavidalui. *Red.*

** — metais. *Red.*

*** — iš geros valios. *Red.*

**** — jis per mylią trenkia Teutoburgo mišku. *Red.*

džiasi prekybos laisvę ginančio „Corsaire" įkalbamas, kad agitacijai už libre échange* Prancūzijoje būtų priskirtas toks pasisekimas ir tokia reikšmė, kurių ši agitacija ten visai neturi.

„Mūsų pranašystės, kad visos pramonės šalys nueis tuo pat keliu ir turės pasiekti tuos pat tikslus, kaip ir Anglija... matyt, ne tokios jau neteisingos, nes jos dabar pildosi. Taigi ir mes, „nepraktiški teoretikai", atrodo, taip pat gerai pažįstame *tikruosius santykius*" (valio!), „kaip ir „praktiški žmonės", kurie taip didžiuojasi savo patyrimu, savo praktinės padėties žinojimu, ir mes netgi geriau už „praktiškus žmones" įvertiname šiuos santykius".

Nelaimingi Teutoburgo „teoretikai"! Jūs net „nepažįstate" „tikrųjų" „Corsaire-Satan" „santykių"! (Šie gražūs dalykėliai yra 479 puslapyje.)

Lapkričio numeris.

Prancūzija.— „Veltui mokslininkai suka sau galvas klausimu, iš kur kyla šie taip dažnai pasikartojantys potvyniai. Anksčiau *Akademijos įsakymu* buvo kertamos ošiančios girios kalnuose kaip *blogybės priežastys*, paskiau šios girios vėl buvo sodinamos, o blogybė liko ta pati" (p. 522).

„Veltui" imtų „mokslininkai sukti sau galvas" klausimu, kas čia yra didžiausia nesąmonė: 1) vestfalietis mano, kad Prancūzijoje Akademija gali leisti įsakymus, ypač įsakymus kirsti girias; 2) jis mano, kad girios buvo iškirstos ne malkoms ir pelnui, o dėl potvynių; 3) jis mano, kad mokslininkai suka sau galvas dėl šių potvynių priežasčių; 4) jis mano, kad kitados *girios* buvo laikomos potvynių priežastimi, o Prancūzijoje kiekvienas vaikas žino, kad kaip tik *girių išnaikinimas* yra jų priežastis, ir 5) jis mano, kad girios Prancūzijoje vėl yra sodinamos, betgi ypač Prancūzijoje skundžiamasi, jog nesirūpinama giriomis, jog girios vis labiau naikinamos, neskiriant dėmesio jų atkūrimui (plg., be specialių žurnalų, „Réforme", „National", „Démocratie pacifique" ir kitus 1846 m. spalio ir lapkričio mėnesių opozicinius laikraščius). Vestfalijos Taurui nesiseka visais atžvilgiais. Jeigu jis klauso „Corsaire-Satan", jis susipainioja; o jeigu klauso savo paties genijaus, jis taip pat susipainioja.

„Tikrasis socializmas" savo antruoju laipsniu atliko, kaip matėme, didžius žygdarbius aukštosios politikos srityje. Koks įžvalgumas, koks minčių gilumas palyginti su ankstesniais pranešimais apie „pasaulio įvykius"! Koks nuodugnus „realių santykių" pažinimas! Tačiau žurnalui „Dampfboot" svarbiausias „realus santykis" yra karališkųjų Prūsijos karininkų padėtis. Leitenantas Anekė, jau kuris laikas linksniuojamas vokiečių periodinėje spaudoje; svarbus ginčas Bilefeldo muziejuje dėl špagos nešiojimo; iš to kylantys teismo procesai dėl garbės įžeidimo ir t. t.— štai kas svarbiausia spalio ir lapkričio numeriuose. Mes gauname įdomių pranešimų ir apie nerealizuotą ketinimą išleisti „Deutsche Zeitung", apie XVII šimtmetyje žuvusią Prancūzijos elgetų karalystę, kurią yra aprašęs Montėjus, ir apie kitus tokius pat „realius" santykius. Protarpiais šmėkščioja čia vienur, čia kitur daugybos ženklas[179], kuris pilnutinai atstovauja dar „tikrojo socializmo" mode simple ir nepaprastai naiviai

* — prekybos laisvę. *Red.*

sujaukia į krūvą visus savo lozungus: vokiečių teorija ir prancūzų praktika turi susijungti; turi būti įgyvendintas komunizmas, *kad* būtų galima įgyvendinti humanizmą (p. 455—458), ir t. t. Retkarčiais Avinui arba pačiam Taurui dar išsiveržia tokie praeities atgarsiai, bet tai nė kiek nesutrikdo dieviškosios „realių santykių" harmonijos.

Dabar palikime pagrindinę Vestfalijos armijos dalį ir pasižiūrėkime, kaip manevruoja nuo jos atsiskyręs būrys, apsikasęs palaimintajame Vupertalyje po kažkokios apkūnios Nemezidės[180] sijonu. Nuo seniai kažkoks ponas Fr. Šnakė *Persėjo* vaidmenyje laikė priešais publiką, kaip Gorgonos skydą, *„Gesellschaftsspiegel"* — ir dar taip sėkmingai, kad ne tik publika užmigo ant „Gesellschaftsspiegel", bet ir „Gesellschaftsspiegel" užmigo ant publikos. Tačiau mūsų Persėjas pasirodė esąs juokdarys. Pasiekęs šį pavydėtiną rezultatą, jis praneša (paskutinis numeris, paskutinis puslapis): 1) kad „Gesellschaftsspiegel" užmigo, 2) kad, norint išvengti ateityje pavėlavimų, geriausia jį gauti *paštu*. Taip jis ir mirė, taisydamas savo paskutines spaudos klaidas.

Jau šis dėmesys „realiems santykiams" rodo, kad ir čia susiduriame su „tikrojo socializmo" mode composé. Vis dėlto Avinas ir Tauras gerokai skiriasi nuo mūsiškio Persėjo. Reikia pripažinti, kad Avinas ir Tauras stengiasi likti ištikimi „realiems santykiams", t. y. Vestfalijos ir apskritai Vokietijos santykiams. Įrodymas — anksčiau minėta širdį verianti scena su Avinu, įrodymas — nuoširdūs vokiečių politinio gyvenimo aprašymai, kuriuos pateikia Tauras, bet kuriuos mes turėjome praleisti. Pradėdami laikytis naujo požiūrio, jie pasiėmė iš mode simple visų pirma paprastą, nepadailintą miesčioniškumą, vokiečių tikrovę. Kai dėl pasisakymo už žmogų, už vokiečių teoriją ir t. t., tai ši sritis paliekama visokiems daugybos ženklams ir kitoms antraeilėms žvaigždėms. Žurnalui „Gesellschaftsspiegel" yra kaip tik atvirkščiai. Čia vadas Persėjas atsiskiria kiek galėdamas nuo smulkiaburžuazinės tikrovės, kurios panaudojimą jis perleidžia savo palydai, o pats, sekdamas mitu, pakyla į vokiečių teorijos eterį. Jis juo labiau gali rodyti tam tikrą panieką „realiems santykiams", nes laikosi kur kas konkretesnio požiūrio. Jei betarpiškai Vestfalijos žvaigždės sudaro mode composé, tai Persėjas yra tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne*. Vis dėlto savo drąsiausio ideologinio skrydžio metu jis visuomet laikosi „materialinės bazės", ir šis tvirtas pagrindas teikia jam kovoje tokios drąsos, kad ją dar daug metų minės ponai Guckovas, Šteinmanas, Opicas ir kitos įžymios asmenybės. Tačiau mūsiškio Persėjo „materialinę bazę" daugiausia sudaro štai kas[181]:

1) „Tik panaikinus *materialinę* mūsų visuomenės *bazę*, privatų pasipelnymą, žmogus taip pat pasidaro kitas" (numeris X, p. 53).

Jei tik mode simple, kuris taip dažnai pareikšdavo šią labai seną mintį, žinotų, kad privatus pasipelnymas yra materialinė mūsų visuomenės bazė, tai jis virstų mode composé ir, mūsiškio Persėjo auspi-

---

* — sudėtingiausia, kas iš viso yra Vokietijoje. *Red.*

cijų padedamas, galėtų visiškai dievobaimingai ir padoriai toliau ramiai ir nuolankiai gyventi. Bet kadangi jis pats neturėjo jokios materialinės bazės, jam atsitiko tai, apie ką yra rašęs pranašas Getė:

Jei be *sėdynės* ponas gimtų,
Ant ko jis atsisėstų?[182]

Kiek ši bazė, privatus pasipelnymas, yra „materialinė", matyti, be kita ko, iš šios vietos:

„Egoizmas, privatus pasipelnymas" (kurie, vadinasi, yra tapatūs; taigi „egoizmas" taip pat yra „*materialinė* bazė") „griauna pasaulį principu: kiekvienas sau" ir t. t. (p. 53).

Atseit, tai yra „*materialinė* bazė", kuri „griauna" ne „materialiniais" faktais, o idealiais „principais".— Skurdas, kaip žinoma (jeigu tai dar nežinoma, Persėjas minėtoje vietoje pats tai išaiškina), taip pat yra viena „mūsų visuomenės" pusių. Tačiau, kaip sužinome, ne „materialinė bazė, privatus pasipelnymas", bet, au contraire*,

„*transcendentiškumas* įstūmė žmoniją į skurdą" (p. 54 — visos trys citatos paimtos iš to paties straipsnio).

Tad tegu „transcendentiškumas" kuo greičiau išvaduos nelaimingąjį Persėją „iš skurdo, į kurį" ji „įstūmė" „materialinė bazė".

2) „Tikrąją masę išjudina taip pat ne idėja, o „teisingai suprastas interesas"... Socialinėje revoliucijoje... konservatyvios partijos egoizmui priešpastatomas *kilnesnis* išganymo trokštančios" (!!) „liaudies egoizmas" („išganymo trokštanti" liaudis, kuri daro revoliuciją!)... „liaudis kovoja kaip tik už savo „teisingai suprastą interesą" prieš išimtinį, brutalų privatininkų interesą, remdamasi *dorovine* jėga ir nuolatiniu uolumu" (numeris XII, p. 86).

Mūsiškio „išganymo trokštančio" Persėjo „teisingai suprastas interesas", kuris, be abejo, „remiasi dorovine jėga ir nuolatiniu uolumu", yra tas, kad „konservatyvios partijos egoizmui būtų priešpastatytas kilnesnis" tylėjimo „egoizmas", nes jis „neišjudina nė *vienos* idėjos", nesukompromituodamas „tikrojo socializmo" mode composé.

3) „Neturtas yra viena nuosavybės pasekmių, o nuosavybė yra privatinė nuosavybė ir savo prigimtimi — išskirtinė!!" (XII, 79).

4) „*Kokios* asociacijos čia *turimos galvoje, negalima nustatyti; bet jeigu* autorius *turi galvoje* egoistines kapitalistų asociacijas, *tai* reiškia — jis pamiršo svarbias amatininkų asociacijas prieš darbdavių savivalę"!! (XII, 80).

Persėjas yra laimingesnis. Kokių nesąmonių jis norėjo pripliaukšti — „negalima nustatyti", bet jeigu jis „turėjo galvoje" tik stilistines nesąmones, tai jis nė kiek „nepamiršo" ir ne mažiau „svarbios" nesąmonės — loginės nesąmonės. Dėl asociacijų dar priminsime, kad 84 puslapyje paaiškinamos „asociacijos *tikrąja prasme,* kurios didina proletarų sąmoningumą ir sukuria energingą (!) proletarinę (!!) bendrą (!!!) opoziciją prieš esamą padėtį".

Jau anksčiau, kalbėdami apie poną Griuną, nurodėme „tikrųjų socialistų" įprotį pasisavinti nesuprantamus samprotavimus, atmintinai iškalant atskirus teiginius ir lozungus[183]. Mode composé

* — atvirkščiai. *Red.*

skiriasi nuo mode simple tik didesniu šių aplinkiniais keliais jam tekusių ir todėl juo skubiau prarytų, nesuvirškintų kąsnių kiekiu ir to sukeltu baisingu skrandžio raižymu. Mes matėme, kaip vestfaliečiui su kiekvienu žodžiu išsprūsta iš burnos „realūs santykiai", „politinės ekonomijos klausimai" ir t. t., kaip bebaimis Persėjas operuoja „materialine baze", „teisingai suprastu interesu", „proletarine opozicija". Be to, šis paskutinis Veidrodžio riteris įsivedė vartoti savo nuožiūra „pinigų feodalizmą", kurį vis dėlto geriau būtų palikti jo autoriui — Furjė. Jis taip mažai galvoja apie šį terminą, kad XII numeryje, p. 79, teigia, jog šis feodalizmas „vietoj feodalinės aristokratijos tik sukuria turto aristokratiją", o iš to seka, 1) kad „pinigų feodalizmas", t. y. „turto aristokratija" „sukuria" *pati save* ir 2) kad „feodalinė aristokratija" nebuvo „turto aristokratija". Po to 79 puslapyje jis teigia, kad *„pinigų* feodalizmas" (t. y. bankininkų feodalizmas, kurio vasalai yra *smulkesni kapitalistai* ir *pramonininkai,* jeigu ir toliau kalbėsime vaizdingai) ir „pramonės" feodalizmas (kurio vasalai yra *proletarai*) yra *„viena"*.

Prie „materialinės bazės" laisvai prisijungia dar toks dievobaimingas Veidrodžio riterio pageidavimas (kuris primena džiaugsmingą vestfaliečio viltį, kad Prancūzijos deputatų rūmai perskaitys jiems, teutoburgiečiams, pamokyti politinės ekonomijos paskaitų kursą):

„Tačiau mes turime pažymėti, kad iš mums atsiųstų (niujorkiškio) „Volks-Tribun" numerių mes lig šiol beveik dar nieko nesužinojome... apie Amerikos *prekybą* ir *pramonę*... Trūksta *pamokomų* pranešimų apie Amerikos pramonines ir politines bei ekonomines sąlygas, iš kurių *vis dėlto"* (argi?) „visuomet kyla socialinė reforma" ir t. t. (X, p. 56).

Taigi „Volks-Tribun", laikraštis, kuris nori varyti populiarią propagandą pačioje Amerikoje, smerkiamas ne už tai, kad atvirkščiai pradeda savo darbą, o už tai, kad neteikia žurnalui „Gesellschaftsspiegel" „pamokomų pranešimų" apie reikalus, su kuriais žurnalo pageidaujamu pavidalu jis visai neturi nieko bendra. Nuo tada, kai Persėjas aptiko „materialinę bazę" ir nežino, ką su ja veikti, jis iš kiekvieno reikalauja apie tai paaiškinimų.

Be to, Persėjas mums dar pasakoja, kad konkurencija nuskurdina smulkiąją vidurinę klasę, kad

„drabužių... pasiūtų iš *sunkių* medžiagų... prabangiškumas... labai apsunkina" (XII, p. 83.— Persėjas, matyt, mano, kad atlaso rūbas sveria tiek pat, kiek šarviniai marškiniai) — ir panašiai.

O kad skaitytojui neliktų jokios abejonės, kas yra mūsų Persėjo pažiūrų „materialinė bazė", X numeryje, p. 53, sakoma:

„Ponas Guckovas iš pradžių turėtų susipažinti su *vokiečių* visuomeniniu mokslu, ir tuomet jo nejaudintų atsiminimai apie *neleistiną prancūzų* komunizmą, Babefą, Kabė...",

ir 52 puslapyje:

„vokiečių komunizmas nori pavaizduoti tokią visuomenę, kurioje *darbas* ir *pomėgis* yra *tapatūs* ir *išorinio atlyginimo* vienas nuo kito jau nebeatskirti".

Anksčiau esame matę, kas yra „vokiečių visuomeninis mokslas" ir kas ta visuomenė, kurią norima „pavaizduoti"; šiuo atveju mes patekome anaiptol ne į geriausią visuomenę.

Kai dėl Veidrodžio riterio bendražygių, tai jie „vaizduoja" be galo nuobodžią „visuomenę". Kurį laiką jie vaidino vokiečių biurgerio ir kaimiečio apvaizdos vaidmenį. Joks stogdengys nenukrito nuo stogo, joks mažas vaikas neįkrito į vandenį be „Gesellschaftsspiegel" žinios ir noro. „Dorfzeitung" ši konkurencija ėmė darytis pavojinga, tačiau, jo laimei, Veidrodžio brolija netrukus nutraukė šią varginančią veiklą: vienas po kito brolijos nariai nusikamavę užmigo. Veltui buvo imtasi visų priemonių jiems išjudinti ir įlieti žurnalui naujų gyvybinių jėgų; Gorgonos skydo įtaka — jo galia paversti akmeniu — pasireiškė ir bendradarbiams; visa baigėsi tuo, kad mūsų Persėjas su savo skydu ir savo „materialine baze" liko vienišas — liko „viena tarp lavonų mylinti širdis"[184]; neįmanoma apkūnios Nemezidės talija virto griuvėsiais, ir „Gesellschaftsspiegel" nustojo gyvavęs.

Ramybė jo palaikams! O mes dabar padarysime posūkį ir paieškosime kur nors netoliese šiaurės pusrutulyje kito, šviesesnio žvaigždyno. Priešais mus savo švytinčia uodega spindi Ursa Major*, *didysis lokys,* arba lokių majoras Piutmanas, dar vadinamas Septynžvaigždžiu, nes jis visuomet pasirodo tarp septyneto, kad galėtų užpildyti reikalaujamuosius dvidešimt lankų[185]. Narsusis kareiva! Jam įgriso stovėti ant keturių kojų dangaus žemėlapyje, ir štai jis galiausiai atsistojo ant užpakalinių kojų ir apsiginklavo, kaip pasakyta: tad apsivilkite dabar charakterio mundierių ir užsiriškite perpetinę įsitikinimų juostą, prisitvirtinkite ant pečių pompastiškumo antpečius, užsidėkite trikampę įkvėpimo skrybėlę ir papuoškite Savo vyrišką krūtinę trečiojo laipsnio pasiaukojimo ordinu, prisisekite neapykantos tironams kardą ir apsiaukite pasiryžimu varyti propagandą, kiek galint sumažindami gamybos kaštus. Šitaip išsipuošęs, pasirodo mūsiškis majoras savo batalionui, išsitraukia kardą, sukomanduoja: ramiai!— ir pasako tokią kalbą:

Kareiviai! Iš leidyklos vitrinos aukštybių į jus žvelgia keturiasdešimt luidorų! Apsidairykite, didvyriškieji „visa apimančios visuomeninės reformos" gynėjai, ar jūs matote saulę? Tai — Austerlico saulė, kuri pranašauja mums pergalę, kareiviai!

„Jėgų iki galo išlikti narsiais ir bebaimiais mums teikia supratimas, kad mes kovojame *tik* už *vargšus* ir *nuskriaustuosius,* už *apgautus* ir *nusivylusius.* Nieko nėra *pusinio.* Tai nėra *pusiška,* ką mes giname, tai nėra *neaišku"* (veikiau yra kažkas visai painu), „ko mes norime; todėl mes esame ryžtingi ir, nepaisant nieko, visuomet ištikimi *liaudžiai, engiamajai liaudžiai"* („Rheinische Jahrbücher", t. II, Pratarmė).

Ginklus aukštyn!— Ramiai!— Ginklu gerbk!— Tegyvuoja naujoji visuomenės santvarka, kurią mes pataisėme pagal Babefą keturiolikoje lauko statuto skirsnių ir 63-se straipsniuose!

„Aišku, galiausiai visai nesvarbu, ar bus taip, kaip mes manome, bet vis dėlto bus kitaip, negu mano priešas, kitaip, negu yra buvę lig šiol! Visos niekšiškos įstaigos, kurios šimtmečius savo šuniškais darbais naikino tautas ir žmones, žus!" („Rheinische Jahrbücher", II, p. 240).

---

* — Didieji grįžulo ratai, arba Didysis lokys. *Red.*

Po velnių! Ramiai! — Ginklus ant peties! Kairėn! — Ginklus žemyn! Būgną! Pirmyn! — Tačiau lokys savo prigimtimi yra tikras vokiškas gyvulys. Sukėlęs šia kalba visuotinį audringą valio ir tuo būdu atlikęs vieną drąsiausių mūsų amžiaus darbų, jis įsitaiso kaip namie ir duoda valią savo minkštai, meilės kupinai širdžiai ilgoje švelnioje elegijoje apie „veidmainiškumą" („Rheinische Jahrbücher", II, p. 129—149). Mūsų supuvusiais, savanaudiškumo kirmgraužų kiaurai suėstais laikais yra — deja! — individų, kurių krūtinėje neplaka karšta širdis, kurių akių niekuomet nesuvilgo užuojautos ašara, kurių tuščioje makaulėje dar nė karto nėra blykstelėjęs akinantis spinduliuojančio žmogiško užsidegimo žaibas. O, skaitytojau! Jeigu Tu rasi tokį žmogų, duok jam paskaityti didžiojo lokio „Veidmainiškumą", ir jis verks, verks, verks! Jis pamatys, koks jis yra skurdus, menkas ir plikas, nes, ar jis būtų teologas, teisininkas, medikas, valstybės veikėjas, pirklys, šluotadirbys ar durininkas, — jis ras čia kiekvienam luomui specialiai atskleistą tik jam savybingą veidmainiškumą. Čia jis pamatys, kad veidmainiškumas visur yra susisukęs sau gūžtą, ypač pamatys, „koks sunkus prakeikimas yra teisininkų veidmainiškumas". Jeigu tai neprivers jo atgailauti ir pasitaisyti, tai jis nėra vertas būti gimusiu didžiojo lokio amžiuje. Tikrai, reikia būti doru, „nesofistišku", kaip sako anglai, *lokiu*, kad taip galėtum kiekviename žingsnyje užuosti nedorovingo pasaulio veidmainiškumą. Kur tik didysis lokys bepasisuktų, jis visur aptinka veidmainiškumą. Jam yra taip pat, kaip jo pirmtakui „Lili parke"[186]:

Ir štai žiūriu — jau galas tako,
Vien spalvos mirga, kaip gražu!
Aplinkui žmonės juokias, šneka,
Aš bėgu pamažu,
Atgal žvelgiu,
Piktai urzgiu,
Tačiau ir vėlei galas tako...
Piktai urzgiu,
Žingsniu staigiu
Pribėgu kitą galą tako,
Apsisuku, atgal žvelgiu...

Ir suprantama, nes kaip galima išvengti veidmainiškumo mūsų iki pat pamatų sugedusioje visuomenėje! Tačiau liūdna!

„Kiekvienas gali būti medisant, süffisant, perfid, malıziös* ir viskuo, kuo nori, nes yra rasta *priderama* forma" (p. 145).

Tikrai galima nusivilti, ypač, jei esi Ursa Major!

„Deja! Melas suteršė ir *šeimą*... melo gija driekiasi per šeimą ir yra paveldima iš kartos į kartą".

Ir vargas, triskart vargas šeimų galvoms vokiečių tėvynėje!

Staiga jis šėlti ima siautulingai,
Pro šnirpšles veržiasi dvasia galinga,
Laukinė prigimtis matyti —

ir Ursa Major vėl atsistoja ant užpakalinių kojų:

---

* — šmeižėjas, išdidus, neištikimas, klastingas. *Red.*

„Būki prakeiktas, egoizme! Kaip siaubingai tu plasnoji viršum žmonių galvų! Su savo juodais sparnais, su savo šaižiu kranksėjimu... Prakeikimas egoizmui!.. Milijonai milijonų vargšų vergų... kurie verkia ir rauda, skundžias ir aimanuoja... Prakeikimas egoizmui!.. Prakeikimas egoizmui!.. Balo žynių gauja... Maro alsavimas!.. Prakeikimas egoizmui!.. Egoizmo pabaisa..." (p. 146—148).

Kasaus šeriuotą savo sprandą,
Į darbą neįpratęs.
Šaipydamies dantis galanda,
Iš juoko medžiai kratos.
Aš bėgu nuo vejos kriketo,
Nuo dailiai pakirptos žolės.
Į visa tai koktu žiūrėti...
Bet bukas į mane vėl dėbtelės.

. . . .

Nusikamuoju pagaliau išvargęs,
Guluos, kur srūva marmuro kaskados.
Vartaus, stenu, vaitoju apsiblausęs,
Ir mano skundų klausos
Vien balto gipso Oreadės.

Tačiau didžiausias visos šios jeremiados „veidmainiškumas"— tai vaizduoti tokį iš lėkštų beletristinių frazių ir romanų reminiscencijų sulipdytą žodžių tvaną kaip šiuolaikinės visuomenės „veidmainiškumo" aprašymą ir dėtis, jog kenčiančios žmonijos labui baisiai piktiniesi šia baidykle.

Kas bent kiek pažįsta dangaus žemėlapį, tas žino, kad Ursa Major ten nuoširdžiai šnekučiuojasi su labai nuobodžios išvaizdos individu, kuris vedasi pririštus ant saito keletą kurtų ir vadinasi „*Jaučiagoniu*". Šis pasikalbėjimas atkuriamas žvaigždėtame „tikrojo socializmo" danguje metraščio „Rheinische Jahrbücher" II tomo 241—256 puslapiuose. Jaučiagonio vaidmenį prisiima tas pats ponas Zemigas, apie kurio straipsnį „Socializmas, komunizmas, humanizmas" jau esame kalbėję anksčiau. Kreipdamiesi į jį, mes atsiduriame *Saksonijos grupėje,* kurios svarbiausia žvaigždė yra jis, todėl jis ir parašė tomelį apie „Saksonijos reikalus". Dėl šio tomelio Ursa Major mūsų cituotoje vietoje palankiai suniurzgia ir „be galo patenkintas" cituoja iš ten ištisus puslapius. Šių citatų pakanka apibūdinti visai knygelei, ir tai juo labiau vietoje, nes užsienyje Jaučiagonio veikalų negalima gauti.

Nors Jaučiagonis „Saksonijos reikaluose" nusileidžia nuo savo spekuliacijos aukštybių prie „realių santykių", vis vien jis su visa savo Saksonijos grupe, kaip ir Ursa Major, kūnu ir siela priklauso „tikrojo socializmo" mode simple. Apskritai mode composé pasibaigia vestfaliečiais ir Veidrodžio brolija, ypač Avinu, Tauru ir Perséju. Todėl Saksonijos grupė ir visos kitos grupės tėra tolesnis jau anksčiau apibūdinto *paprasto* „tikrojo socializmo" išvystymas.

Jaučiagonis, kaip biurgeris ir žmogus, aprašantis pavyzdinę konstitucinę vokiečių valstybę, visų pirma užsiundo vienu savo kurtų *liberalus.* Mums nėra jokio reikalo gilintis į šią karštą filipiką, nes visos tokios „tikrųjų socialistų" tirados yra ne kas kita, kaip lėkštas *vokiškas* prancūzų socialistų duotos to paties dalyko kritikos *perdirbimas.* Su Jaučiagoniu yra lygiai taip pat, kaip su kapitalistais;

jis turi, jo paties žodžiais, Prancūzijos „darbininkų" ir literatūrinių jų atstovų „pagamintus produktus", „nes yra *aklai paveldėjęs* svetimus kapitalus" („Rheinische Jahrbücher", II, p. 256). Jis netgi jų vokiškai neperdirbo, nes tai jau buvo pirma jo padarę kiti (plg. „Deutsches Bürgerbuch", „Rheinische Jahrbücher", I ir t. t.). Jis tik padidino šį „aklą paveldėjimą" keliais ne tik vokiečių, bet specialiai *saksų* „aklumo" pasireiškimais. Antai jis mano (ten pat, p. 243), kad liberalai pasisako už „viešą teismo procesą, norėdami panaudoti teismo salę savo retorinių deklamacijų pratyboms!" Taigi Jaučiagonis, nepaisant jo įniršio prieš buržua, kapitalistus ir t. t., įžiūri liberaluose ne tiek juos pačius, kiek jų apmokamus tarnus, *advokatus*.

Sąmojingų mūsų Jaučiagonio liberalizmo tyrinėjimų rezultatas vertas dėmesio. Dar niekuomet „tikrasis socializmas" taip ryžtingai nereiškė savo politinės reakcinės tendencijos.

„Tačiau jūs... proletarai... kuriuos ši liberalioji buržuazija kitados išjudino ir įkalbėjo pradėti riaušes (atsiminkite 1830 m.), būkite atsargūs! Neremkite jos siekimų ir kovos... tegu ji kovoja viena. Tai, ką ji pradeda... tėra jos labui. Bet pirmiausia *niekuomet nedalyvaukite politinėse revoliucijose*, visuomet kylančiose tik iš nepatenkintos mažumos, kuri, trokšdama valdžios, nuverčia viešpataujančią valdžią ir siekia paimti valdymą į savo rankas!" (p. 245, 246).

Jaučiagonis turi tvirčiausią teisę į Saksonijos karališkosios vyriausybės dėkingumą — ji gali jį apdovanoti mažiausiai Rautenkrone[187]. Jei būtų galima manyti, kad vokiečių proletariatas paklausys jo patarimo, tai pavyzdinė feodalinė-smulkiaburžuazinė-valstietiškoji-biurokratinė Saksonijos valstybė ilgą laiką būtų saugi. Jaučiagoniui vaidenasi, kad tai, kas yra gera Prancūzijai ir Anglijai, kur buržuazija *viešpatauja*, turi būti gera ir Saksonijai, kur buržuazija dar toli gražu neviešpatauja. Beje, kad netgi Anglijoje ir Prancūzijoje proletariatas negali likti abejingas klausimams, kurie visų pirma, aišku, išreiškia tik kokį nors buržuazijos arba tam tikros jos frakcijos interesą, — apie tai Jaučiagonis gali kasdien pasiskaityti proletariniuose tų šalių laikraščiuose. Tokie klausimai Anglijoje, be kita ko, yra valstybinės bažnyčios panaikinimas, vadinamasis nacionalinės skolos equitable adjustment*, tiesioginiai mokesčiai; Prancūzijoje — rinkimų teisės suteikimas smulkiajai buržuazijai, miestų muitų panaikinimas ir t. t.

Pagaliau visas saksų „išgarbintas liberalumas tėra tuščias garsas... bergždžios rietenos" — ne todėl, kad tuo nieko nebus pasiekta ir buržuazija nepažengs nė žingsnio į priekį, o todėl, kad „jūs", liberalai, „tuo negalite iš pagrindų pagydyti sergančios visuomenės". P. 249. Juo mažiau jie gali tai padaryti, nes jie netgi nelaiko visuomenės sergančia.

Bet užteks apie tai. 248 puslapyje Jaučiagonis paleidžia antrąjį ekonominį kurtą.

Leipcige... „atsirado ištisos *naujos* miesto dalys" (Jaučiagonis žino tokias miesto dalis, kurios „atsiranda" *ne kaip „naujos"*, o iš pat pradžių — *kaip senos*). „Tačiau kartu butų klausimu išryškėjo slegiantis neproporcingumas, nes pasirodė, kad nėra

* — teisingas sutvarkymas. *Red.*

butų už tam tikrą (!) vidutinę kainą. Kiekvienas, kuris stato namą, siekia didelių nuompinigių" (! reikia pasakyti — *didesnių buto* nuompinigių), „todėl jo namas yra prieinamas tik šeimoms, turinčioms didelį namų ūkį; jau dėl kitokių butų stokos atskiros šeimos yra priverstos nuomoti didesnį butą, negu joms reikia ir leidžia lėšos. *Taigi* auga skolos, daugėja teisminių turto aprašymų, vekselių protestų ir t. t.!" (Šis „!" vertas antrojo (!)). *„Žodžiu, vidurinis luomas tiesiog turi būti išstumtas".*

Primityvus šio ekonominio kambarinio šuniuko naivumas gali tik stebinti. Jaučiagonis mato, kad apsišvietusio Leipcigo miesto smulkioji buržuazija nusigyvena, mūsų požiūriu, labai juokingu būdu. „Mūsų dienomis, kai visi skirtingumai žmonių giminėje išnyksta" (p. 251), šis reiškinys turėtų džiuginti ir jį; tačiau, atvirkščiai, tai jam kelia sielvartą ir verčia ieškoti šio reiškinio priežasčių. Tokiomis priežastimis jis laiko piktavališką statybos spekuliantų sumanymą už pernelyg didelius buto nuompinigius apgyvendinti rūmuose kiekvieną smulkų siuvėją ir pirštinių dirbėją. Leipcigo „statytojai", kaip aiškina mums Jaučiagonis visai bejėgiška ir padrika saksų kalba — vokiečių kalba jos negalima pavadinti, yra aukščiau visų konkurencijos dėsnių. Jie stato brangesnius butus, negu reikia jų nuomotojams, jie orientuojasi ne į rinkos būklę, o į „didelius nuompinigius". Bet kurioje kitoje vietoje tai baigtųsi tuo, kad jie turėtų išnuomoti savo butus už mažesnę kainą, negu jie verti, o Leipcige jiems pavyksta pajungti rinką savo bon plaisir* ir priversti nuomininkus nusigyventi dėl aukštos buto nuomos! Jaučiagonis musę palaikė drambliu, laikiną paklausos ir pasiūlos neatitikimą gyvenamųjų namų rinkoje — nuolatine būkle, net smulkiosios buržuazijos nusigyvenimo priežastimi. Tačiau tokį naivumą galima atleisti Saksonijos socializmui, kol jis dar „dirba darbą, kuris vertas Žmogaus ir už kurį Žmonės „jį" laimins" (p. 242).

Mes jau žinome, kad „tikrasis socializmas" yra didelis hipochondrikas. Tačiau buvo galima tikėtis, kad Jaučiagonis, parodęs pirmajame „Rheinische Jahrbücher" tome tokią žavingą sprendimo drąsą, bus išsigydęs nuo šios ligos. Nieko panašaus. 252 ir 253 puslapyje Jaučiagonis paleidžia sekantį inkščiantį kambarinį šuniuką ir tuo paskandina ekstazėje Ursam Majorem:

„Drezdeno šaulių šventė... liaudies šventė, ir mes nespėjome atsidurti lankoje, kai priešais mus graudžiai sukliko aklųjų vargonėliai; konstitucija jų nepadaro sočiais... pasigirdo mugės „artistų" šauksmai; šie savo sąnarių sukinėjimu linksmino visuomenę, kurios pati santvarka yra baisingai ir šlykščiai išsukinėta".

(Kai lyno akrobatas atsistoja ant galvos, Jaučiagoniui tai reiškia šiuolaikinį aukštyn kojomis apverstą pasaulį; mistinė sukimosi ratu prasmė yra bankrotas; žongliravimo kiaušiniais paslaptis yra „tikro socialistinio" rašytojo karjera,— šis, nepaisant visų „sukinėjimųsi", kartais gali slystelėti ir suteršti kiaušinio tryniu visą savo „materialinę bazę"; vargonėliai — tai konstitucija, kuri nepadaro sočiu, būgnas — spaudos laisvė, kuri nepadaro sočiu, senų gremėzdų krautuvė — „tikrasis socializmas", kuris taip pat nepadaro sočiu.

* — savivalei. *Red.*

Įsigilinęs į šią simboliką, Jaučiagonis dūsaudamas skverbiasi per minią ir galiausiai prieina, kaip anksčiau Persėjas, prie išdidaus jausmo, kad jis „vienas tarp pabaisų yra mylinčios širdies".)

„O ten, palapinėse, bordelių savininkai dirba savo begėdišką darbą" (seka ilga tirada)... „Prostitucija, maro užkrėsta pabaisa, tu esi paskutinis mūsų šiandieninės visuomenės vaisius" (ne visuomet *paskutinis*, papildomai dar gali atsirasti pavainikis)... „Aš galėčiau papasakoti istoriją, kaip mergaitė puolė į kojas svetimam vyriškiui..." (seka istorija)... „aš galėčiau papasakoti daug istorijų, bet ne, nenoriu" (betgi jis ką tik jau papasakojo)... „Ne, *ji*, visuomenė, nesisieloja dėl nelaimingų skurdo ir suvedžiojimo aukų, bet užtat *ji* tempia prie teisėjo krėslo įžūlius sąvadautojus... ne, ne, ir ne juos! Jie daro tą pat, ką ir visi kiti, jie prekiauja, kaip prekiauja visi" ir t. t.

Taigi „tikrasis socialistas" išteisino visus individus ir suvertė kaltę neliečiamai „visuomenei". Così fan tutti[188], — pagaliau tėra svarbu turėti draugiškus santykius su visu pasauliu. „Tikrasis socializmas" nežino prostitucijos būdingiausios pusės, to, kad ji kaip tik akivaizdžiausiai parodo, kaip buržuazija išnaudoja proletariatą betarpiškai paties kūno atžvilgiu, kad „veiksmus sukeliantis širdies skausmas" (p. 253) su savo moraliniu elgetų srėbalu bankrutuoja ir prasideda keršto trokštanti aistra, klasinė neapykanta. Priešingai, jis apverkia prostitutes kaip žuvusias bakalėjos pardavėjas ir smulkias siuvėjas, kuriomis jis jau nebegali gėrėtis kaip „kūrybos vainiku", „gėlių taurelėmis, dvelkiančiomis švenčiausių ir saldžiausių jausmų aromatu". Pauvre petit bonhomme!*

Saksonijos socializmo žiedas yra mažutis savaitinis laikraštukas „*Veilchen. Nekaltos* šiuolaikinės kritikos lapeliai"[189]. Redaktorius ir leidėjas — G. Šliuselis Bautceno mieste. Taigi žibuoklės iš esmės yra *raktažolės***. Šias gležnas gėleles taip yra aprašęs laikraštyje „Trier'sche Zeitung"[190] (šių metų sausio 12 d. numeryje) priklausantis tai pačiai kompanijai Leipcigo korespondentas:

„Sveikindami „Veilchen", mes galime sveikinti pažangą, vystymąsi grožinėje Saksonijos literatūroje; nors ir labai jaunas yra šis laikraštis, jis iš visų jėgų stengiasi sutaikinti seną politinį saksų neryžtingumą su socialine dabarties teorija".

Šiems arkisaksams „senas saksų neryžtingumas" dar nėra pakankamai neryžtingas. Jie turi pusiau jį atmiešti „sutaikinimu". Labai „nekaltas" dalykas!

Savo akimis mes išvydome tik vieną vienintelę šių žibuoklių. Tačiau

Kukli, dailutė, *santūri*
Žibutė stiebės dubury[191].

Draugas Jaučiagonis šiame numeryje — pirmajame 1847 metais, reikšdamas pagarbą, deda prie „nekaltų dabarties" damų kojų keletą glotnių eilėraštukų. Tarp kita ko, juose sakoma:

O neapykanta tironams! Kaip *dygliai* tavieji
Dar *puošia širdis* moterų *švelnias* —

---

* — Vargšas prasčiokas! *Red.*

** Žodžių žaismas: „Schlüsselblume" („raktažolė") taip pat gali reikšti „Šliuselio gėlė". *Red.*

palyginimas, kurio drąsumas tuo tarpu, matyt, „papuošė" „švelnią" mūsų Jaučiagonio „širdį" sąžinės graužimo „dygliais".

„Ne vien nuo *meilės pokštų* skruostai dega"—

tad nejaugi Jaučiagonis, kuris, tiesa, „*galėtų* papasakoti daug istorijų", bet „*nenori*" to daryti, nes jau *yra* jas papasakojęs, kuris nekalba apie jokius kitus „dyglius", kaip tik apie „neapykantos tironams" dyglius,— nejaugi šis padorus ir išsilavinęs žmogus tikrai gali priversti „*degti*" „puikius" moterų ir merginų „skruostus" nuo dviprasmiškų „meilės pokštų"?

Ne vien nuo meilės pokštų skruostai dega,
Jie dega laisvės ilgesio liepsna,
Šventa liepsna, kuri it rožėm
Nurausvina juos šviest spalva švelnia.

„Laisvės ilgesio" liepsną, žinoma, galima lengvai atskirti iš jos skaistesnės, padoresnės, „švelnios" spalvos nuo tamsiai raudonos „meilės pokštų" liepsnos; tai ypač lengva padaryti tokiam žmogui, kaip Jaučiagonis, kuris gali atskirti „neapykantos tironams dyglius" nuo visų kitų „dyglių".

„Veilchen" čia pat duoda mums progą susipažinti su viena tų gražuolių, kurios „švelnią širdį" „puošia neapykantos tironams dygliai" ir kurios „nurausvinti skruostai" „dega laisvės ilgesio liepsna". Būtent: „tikro socialistinio" žvaigždėto dangaus *Andromeda* (panelė Luiza Oto) — ši surakinta, prie nenatūralių aplinkybių uolos prikalta šių laikų moteris, aplink kurią šėlsta seni prietarai,— pateikia „šiuolaikinę nekaltą" poetinių Alfredo Meisnerio kūrinių „kritiką". Tai yra tikrai savotiškas, bet žavingas reginys: čia tarpusavyje kovoja švelnus vokietės merginos drovumas ir trykštantis dvasios pakilumas, susižavėjimas „poetų karaliumi", kuris priverčia virpėti slapčiausias moters širdies stygas ir išgauna iš jų pagarbos garsus, beveik sutampančius su gilesniais ir švelnesniais jausmais, garsus, kurie, būdami nekaltai nuoširdūs, yra geriausias dainiaus atlyginimas. Pasiklausykime, kaip visas naivus šių garsų betarpiškumas išreiškia malonius nekaltos sielos prisipažinimus,— juk tai sielai daug kas dar yra neaišku šiame piktybių pasaulyje. Pasiklausykime, kartu atmindami, jog skaisčioms sieloms viskas yra skaistu.

Taip, „gilų nuoširdumą, kuriuo dvelkia Meisnerio eilės, galima tik pajusti, bet jo negalima išaiškinti tiems, kurie nepajėgia to pajusti. Šios giesmės yra auksinis atspindys tos karštos liepsnos, kurią poetas uždegė ant laisvės altoriaus, paaukodamas savo širdies šventenybę. Tai yra atspindys, kurio spindėjimas verčia mus prisiminti Šilerio žodžius: palikuonys nepastebėdami praeis pro tą rašytoją, kuris nebuvo *didesnis* už savo kūrinius. O čia mes jaučiame, kad šis poetas *pats* yra dar *didesnis,* negu jo gražios giesmės" (tikrai, panele Andromeda, tikrai), „kad jame yra kažkas *neišreiškiama,* kažkas, kas „*stovi aukščiau bet kokios regimybės*", kaip sako Hamletas". (O tu, nujautimo kupinas angele![192]) „Šis *kažkas* yra tai, ko neturi daugelis naujųjų laisvės dainių,— pavyzdžiui, visiškai neturi Hofmanas fon Falerslebenas ir Prucas" (nejaugi iš tikrųjų taip?), „iš dalies ir Hervegas, ir Freiligratas; gal būt, šis *kažkas* ir yra genijus".

Gal būt, tai ir yra Jaučiagonio *„dyglys"*, gražioji panele!

„Žinoma,— sakoma tame pačiame straipsnyje,— kritika turi savo pareigų, tačiau ji man atrodo labai *medinė* tokio poeto atžvilgiu".

Kaip mergiškai nekaltai! Aišku, jauna, tyra mergaitės siela turi „atrodyti" pačiai sau „labai medinė" palyginti su poetu, kuris turi tokį nuostabų „kažką".

„Mes skaitome toliau ir toliau, iki paskutinio posmo, kuris turėtų amžinai likti mūsų visų atmintyje:

Ir pagaliau ateina...
Toji diena...
Už rankų susikibę, tautos randa kelią
Padangių rūmuosna tarsi *vaikai*,
Ir *meilės* taurę, meilės taurę kelia
Už *meilę* tarp tautų išgert linksmai..."

Čia panelė Andromeda nugrimzta į reikšmingą tylėjimą — „už rankų susikibę tarsi vaikai". Netrukdysime jos.

Po to mūsų skaitytojai tikriausiai norės arčiau susipažinti su poetų karaliumi *Alfredu Meisneriu* ir jo „kažkuo". Jis yra „tikro socialistinio" žvaigždėto dangaus *Orionas* ir tikrai nedaro gėdos savo postui. Prisisegęs žvilgantį poezijos kardą, apsisiautęs „savo sielvarto apsiaustu" (A. Meisnerio „Eilėraščių" 2 leidimas, Leipcigas, 1846, 67 ir 260 p.), jis nervingai mojuoja paslaptingumo vėzdu, pergalingai triuškindamas visus teisaus reikalo priešininkus. Jo pėdomis, kaip *Mažasis šuo,* seka kažkoks *Moricas Hartmanas;* jis, taip pat gindamas teisų reikalą, energingai iškiauksi antraštę: „Taurė ir kardas" (Leipcigas, 1845). Kalbėdami žemės kalba, pasakysime, jog mes kartu su šiais didvyriais patenkame į vietovę, kuri jau seniai tiekia „tikrajam socializmui" daug stiprių rekrutų, būtent — į *Bohemijos miškus.*

Pirmas „tikrasis socialistas" Bohemijos miškuose, kaip žinome, buvo Karlas Moras. Jam nepavyko užbaigti atgaivinimo; jo metas nesuprato jo, ir jis pats pasidavė į teisingumo rankas. Orionas-Meisneris nutarė eiti šio kilnaus žmogaus pėdomis ir — bent dvasios sferoje — priartinti prie tikslo jo kilnųjį darbą. Jam, *Karlui Morui Antrajam,* šiame darbe padeda, atlikdamas dorojo *Šveicerio* vaidmenį, minėtasis Moricas Hartmanas, Canis minor*, kuris elegiškomis eilėmis liaupsina dievą, karalių ir tėvynę ir ypač lieja dėkingų prisiminimų ašaras ant geraširdžio imperatoriaus Juozapo kapo. Dėl likusių gaujos narių tepastebėsime, kad nė vienas iš jų, matyt, lig šiol nebuvo pakankamai protingas ir sąmojingas, kad prisiimtų Špigelbergo vaidmenį[193].

Jau iš pirmo žvilgsnio matyti, kad Karlas Moras Antrasis yra nepaprastas žmogus. Jis mokėsi vokiečių kalbos Karlo Beko mokykloje, todėl jis kalba netgi už rytietišką puošnesne kalba. Tikėjimas jam yra „drugelis" (p. 13), širdis — „gėlė" (p. 16), vėliau —

* — Mažasis šuo. *Red.*

„tuščia giria" (p. 24), pagaliau — „peslys" (p. 31). Vakaro dangus jam yra (p. 65) —

Kraujuotas lyg akiduobė uždribus,
kurioj nebėr akies žvalios gyvybės.

Jo mylimosios šypsena, tai — „žemės vaikas, kuris meilinasi dievo vaikams" (p. 19).

Dar kur kas labiau, negu pompastiška vaizdų kalba, Meisneris skiriasi nuo paprastų mirtingųjų savo begaliniu pasaulio sielvartu. Šiuo atžvilgiu jis yra tikras Karlo Moro Pirmojo sūnus ir įpėdinis, kai 65 puslapyje jis nurodo, kad „beprotiškas pasaulio sielvartas" yra vienas pirmųjų kiekvieno „pasaulio išganytojo" reikalavimų. Ir tikrai pasaulio sielvartu Orionas-Moras pralenkia visus savo pirmtakus ir konkurentus. Pasiklausykime jo paties:

„*Liūdesio nukryžiuotas*, aš buvau miręs" (p. 7). „Šita širdis *pašvęsta mirčiai*" (p. 8). „Mano siela *apsiniaukusi*" (p. 10). „*Senas liūdesys*" jam „skundžiasi tuščioje širdies girioje" (p. 24). „Būtų buvę geriau *visai negimti*, bet gera būtų ir mirtis" (p. 29).

Ir valandą šią skaudžią, nykią,
Kai užmiršta esi visų,
Prisipažink, širdie, sau tykiai,
Kaip tau gyvent *nyku, baisu* (p. 30).

100 puslapyje jam „kraujuoja" „paslėptos žaizdos", 101 puslapyje jis žmonijos labui taip biauriai jaučiasi, jog vengdamas, „kad neplyštų krūtinė", turi prispausti prie jos rankas „kaip varžtus", o 79 puslapyje jis yra pašauta gervė, kuri rudenį negali išskristi su savo seserimis į pietus ir kuri „savo švino perskrostais sparnais" blaškosi krūme, „plaka puošniomis kruvinomis plunksnomis". O iš kur šis visas sielvartas? Nejaugi visi šie skundai tėra paprastas Verterio meilės ilgesys, padidintas mūsų poeto nepasitenkinimo dėl savo kentėjimų? Jokiu būdu. Mūsų poetui, tiesa, teko daug iškentėti, bet visuose savo kentėjimuose jis mokėjo rasti tam tikrą visuotinę pusę. Jis dažnai nurodo, pavyzdžiui, 64 puslapyje, kad moterys yra ne kartą iškrėtusios jam piktą pokštą (įprastinė vokiečių, ypač poetų, dalia), kad gyvenime jis yra patyręs daug kartybių; bet visa tai jam teįrodo, kad pasaulis yra netikęs ir kad reikia pakeisti visuomeninius santykius. Jo asmenyje kentėjo ne Alfredas Meisneris, o žmonija, todėl iš visų savo vargų jis padaro tik tą išvadą, kad būti žmogumi yra didelis menas ir sunki našta.

Čia (dykumoj) išmok, širdie, kas beįvyktų,
Pakęsti *žmogui* skirtą *būtį piktą* (p. 66).
Saldusis skausme, laime sielvarto rami,
Kaip skaudamai saldu būt žmogumi (p. 90).

Toks kilnus sielvartas gali tikėtis nejautriame mūsų pasaulyje tik abejingumo, įžeidžiančio atstūmimo ir pajuokos. Karlas Moras Antrasis tuo įsitikina iš savo patyrimo.

Anksčiau mes jau matėme, kad „šaltas pasaulis pamiršo" jį. Šiuo atžvilgiu jam tikrai labai bloga:

Išvengti geisdamas žmonių šaltų patyčių,
Kalėjimą pasistačiau kaip karstas šaltą (p. 227).

Jis dar kartą mėgina pakelti savo nuotaiką:

Tu, veidmainy, kurs tyčiojies, sakyki,
Ar skausmas toks yra, kurs šios širdies neskrostų,
Arba aistra, kuri manoj krūtinėj neliepsnotų? (p. 212).

Bet vis dėlto jam darosi labai sunku, jis pasitraukia nuo žmonių, išeina 65 puslapyje „į tyrus", o 70 puslapyje — „į negyvenamus kalnus". Visai kaip Karlas Moras Pirmasis. Čia upelis jam paaiškina: kadangi visas pasaulis kenčia,— pavyzdžiui, kenčia erelio sudraskytas ėriukas, kenčia sakalas, kenčia nendrė, čaižoma vėjo,— tai „kokios menkos yra žmogaus kančios", todėl žmogui nelieka nieko kita, kaip „žūti džiūgaujant". Bet kadangi jam atrodo, kad „džiūgavimas" netrykšta jam iš širdies gilumos, o „žūti" jam ne visai patinka, tai jis joja pasiklausyti „stepės balsų". Bet čia jam nutinka dar blogiau. Trys paslaptingi raiteliai prijoja vienas po kito prie jo ir gana tiesiais žodžiais pataria jam leistis palaidojamam:

„Tikrai geriau tau būtų...
Į lapų krūvą įsikasti
Ir, padengtam jų, mirti po drėgna velėna" (p. 75).

Tai yra jo kentėjimų viršūnė. Žmonės atstumia jį kartu su jo sielvartu, jis kreipiasi į gamtą, bet ir čia randa tik piktus veidus ir šiurkščius atsakymus. Ir po to, kai Karlo Moro Antrojo skausmas mums gerokai įgriso „savo puošniomis kruvinomis plunksnomis", mes 211 puslapyje aptinkame sonetą, kuriuo poetas laiko reikalinga pasiteisinti:

...*nebylus*, be ūpo
Aš tavo skausmą ir žaizdas nešuos abuojai,
Beprasmių skundų nekartoju lūpom
Ir patirtim kokčia *nesididžiuoju!!*

Tačiau „pasaulio išganytojas" turi būti ne tik kankinys, bet ir *beprotis*. Todėl „jo krūtinėje šėlsta ir *beprotiškai* veržiasi aistra" (p. 24); kai jis myli, „jo saulės liepsnote liepsnoja" (p. 17), jo „meilė yra *žaibavimas*, jo poezija — *audra*" (p. 68). Netrukus mes turėsime pavyzdį, kokia beprotiška yra ši beprotybė.

Greitomis peržvelgsime keletą socialistinių Oriono-Moro eilėraščių.

Nuo 100-ojo iki 106-ojo puslapio jis, išskleidęs savo „puošnias kruvinas plunksnas", skraido, kad skrisdamas žvilgsniu aprėptų šio meto visuomenės nelaimes. Jis pašėlusiai lekia Leipcigo gatvėmis, apimtas „beprotiško pasaulio sielvarto". Jį gaubia naktis, naktis ir jo širdyje. Pagaliau jis sustoja. Paslaptingas demonas prieina prie jo ir nakties sargo tonu klausia: ko jis ieškąs taip vėlai gatvėje? Karlas Moras Antrasis, kuris šią akimirką tebuvo užsiėmęs tuo, kad spaudė rankų „varžtais" savo „besprogstančią" krūtinės ląstą, dabar įbedė į demoną „liepsnote liepsnojančias" savo akių „saules" ir pagaliau prabilo (p. 102):

Žvelgdamas žvaigždėtą naktį švelnią,
Aš tikėjimo šviesoj *regiu*, it saulėj,
Kad tasai, kurs mirė ant Golgotos kalno,
Dar išganymo neatnešė pasauliui.

Štai „kiek daug" mato Karlas Moras Antrasis! Prisiekiame „tuščia" širdies „giria", jo „sielvarto apsiaustu", sunkia našta būti žmogumi, prisiekiame švino perskrostais mūsų poeto sparnais ir apskritai viskuo, kas dar yra šventa Karlui Morui Antrajam,— nereikėjo jam lėkti naktį gatve, rizikuojant, kad sprogs krūtinė, kad jis gaus plaučių uždegimą, ir šaukti kažkokį ypatingą demoną vien tuo tikslu, kad pagaliau galėtų mums pranešti šį atradimą! Bet pasiklausykime toliau. Demonas nenori tuo nusiraminti. Tuomet Karlas Moras Antrasis papasakojo, kaip puolusi mergina pagriebė jį už rankos ir tuo sukėlė jame visokiausių skausmingų apmąstymų, kurie galiausiai išsiveržė tokia apostrofa:

Moterie! Kalta dėl tavo vargo
Tik visuomenė negailestinga!
Kaip blyški, liūdna auka guli tu
Ant pagoniškojo (!!) nuodėmės altoriaus,
Idant kitos moterys, nekaltos, doros,
Be dėmės sau prieglobsty namų paliktų.

Demonas, kuris dabar pasirodė esąs paprasčiausias buržua, nesutinka su šiose eilutėse išdėstyta „tikra socialistine" prostitucijos teorija ir visai paprastai pareiškia: kiekvienas yra savo laimės kalvis, „kiekvienas pats yra kaltas dėl savo kaltės" ir kitas buržuazines frazes; jis pastebi: „visuomenė yra tuščias garsas" (jis, matyt, yra skaitęs Štirnerį) ir reikalauja, kad Karlas Moras pasakotų toliau. Tasai sako, kad matė proletarų butus ir girdėjo vaikų verksmą.

Motinos suvytusioj krūty
Saldaus pieno nebeliko nė lašelio.
Ir vaikai iš bado mirė nekalti.
Vis dėlto (!!) koksai stebuklas vyksta,
Kad iš rausvo kraujo motinos krūty
Baltas pienas atsiradęs trykšta.

Kas yra matęs šį stebuklą, mano jis, tas neturi sielvartauti, jeigu jis ir negali tikėti, kad Kristus iš vandens padarė vyną. Vestuvių Kanoje istorija, matyt, padarė mūsų poetą labai palankų krikščionybei. Pasaulio sielvartas čia tampa toks gilus, kad Karlas Moras Antrasis netgi nebepajėgia nuosekliai kalbėti. Demoniškasis buržua mėgina jį nuraminti ir prašo pasakoti toliau:

Kūdikiai išblyškę, alkani
Ten, kur kaminai iškilę rūksta
Ir kur ratai geležies — ugny,
Šokio taktą mušdami, bedūksta.

Įdomu žinoti, koks buvo ten fabrikas, kur Karlas Moras Antrasis matė „ratus ugny", ir dargi ratus, kurie „mušė" *šokio* taktą! Tegali būti tas fabrikas, kur buvo fabrikuojamos mūsų poeto eilės, taip pat „mušančios šokio taktą".— Po to šis tas pasakojama apie vaikų būklę fabrikuose. Tai atsiliepia demoniškojo buržua kišenei, nes jis, be abejo, yra ir fabrikantas. Jis taip pat susijaudina ir atkerta, kad visa tai — nesąmonė, kad proletarų vaikai — tai driskių šunauja, kuri mums visai nerūpi, kad genijus dar niekad nėra žuvęs dėl tokių menkniekių, kad iš viso atskiri asmenys neturi reikšmės, svarbu visa

žmonija, o ji prasimuš ir be Alfredo Meisnerio. Vargas ir skurdas — tokia yra žmonių dalia; be to,

Kas kvailai kūrėjo padaryta,
Niekad to neištaisys žmogus.

Po to jis išnyksta, palikdamas mūsų prislėgtą poetą vieną. Poetas krato savo sumišusią galvą ir negali sugalvoti nieko geresnio, kaip eiti namo ir visa tai pažodžiui išdėti popieriuje, o paskiau — išspausdinti.

109 puslapyje „kažkoks vargšas" nori nusiskandinti; Karlas Moras Antrasis jį kilniai sulaiko ir paklausia priežasties. Vargšas pasakoja, kad yra daug keliavęs:

Kur Anglijoj tirštam rūke
Gamyklos kruvinai (!) liepsnoja,
Mačiau, kaip *bukame* skausme
Naujasis pragaras vaitoja.

Vargšas yra matęs keistų dalykų Anglijoje, kur čartistai kiekviename fabrikų mieste veikia daug plačiau, negu visos Vokietijos politinės, socialistinės ir religinės partijos, paimtos kartu. Tur būt, jis pats buvo „bukas".

Suvirpęs siaubo šiurpuliais,
Taip pat išvydau Prancūzijoj,
Kaip proletarai jau būriais
Tarsi karšta lava vilnija.

„Vargšas", jis tai „išvydo, suvirpęs siaubo šiurpuliais"! Taigi visur jis mato „neturtingųjų ir turtingųjų kovą", jis pats yra „vienas heliotų",— ir kadangi turtingieji nieko nenori girdėti, o „liaudies triumfo diena dar tokia tolima", tai jis mano, kad jam nieko kita nelieka, kaip šokti į vandenį.— Ir Meisneris, šių argumentų jėgos sugniuždytas, jį atleidžia. „Lik sveikas, daugiau Tavęs nebelaikau!" Mūsiškis poetas labai gerai padarė, leisdamas ramiai paskęsti šiam bukam bailiui, kuris Anglijoje nieko nepamatė, kuris išsigando proletarinio judėjimo Prancūzijoje ir juo pasibaisėjo ir kuris yra toks niekingas, kad neprisijungė prie savo klasės kovos prieš jos engėjus. Vis vien šis subjektas niekam daugiau nebuvo tikęs.

237 puslapyje Orionas-Moras kreipiasi Tirtėjaus himnu „į moteris". „Dabar, kai vyrai bailiai nuodėmiauja", jis siūlo šviesiaplaukėms Vokietijos dukroms pakilti ir „paskelbti laisvės žodį". Mūsų švelnios blondinės neturėjo laukti šio kvietimo,— publika „išsigandusi ir pasibaisėjusi" matė pavyzdžių, kokius kilnius darbus gali atlikti Vokietijos moterys, vos tik jos pradeda dėvėti kelnes ir rūkyti cigarus.

Dabar, kai mūsų poetas iškritikavo esamą visuomenę, pažiūrėkime, kokie yra jo pia desideria* socialiniu atžvilgiu. Pabaigoje mes randame kapota proza parašytą „Susitaikymą", kuris daugiau negu

* — geri troškimai. *Red.*

pamėgdžioja K. Beko „Prisikėlimą", išspausdintą jo eilių rinkinio gale. „Susitaikyme", be kita ko, sakoma:

„Ne todėl žmonija gyvena ir kovoja, kad ji gimdo atskirus žmones.— Pati žmonija yra *vienas* žmogus". Todėl mūsų poetas, „atskiras žmogus", aišku, yra „*ne* žmogus". „Tačiau jis ateis, tasai laikas... tuomet pakils žmonija, mesijas, dievas, atsiskleidžiantis žmonijoje"... Bet šis mesijas ateis tik „po daugelio tūkstančių metų, naujas išganytojas, kuris *skelbs*" (veikti jis paliks kitiems) „darbo pasidalijimą, broliškai vienodą visiems žemės vaikams"... ir tuomet „noragas, dvasios apšviestos žemės simbolis... vidinės pagarbos ženklas... pakils, spindėdamas, apvainikuotas rožėmis, *netgi gražesnis* už seną krikščionių kryžių".

Tai, kas bus po „daugelio tūkstančių metų", mums, tiesą sakant, nelabai svarbu. Todėl mums nėra reikalo tyrinėti, ar pasistūmės to meto žmonės bent per colį į priekį, išgirdę naujojo išganytojo „mokymą", ar jie iš viso norės klausyti kokio nors „išganytojo", ar broliška šio „išganytojo" teorija yra įgyvendinama ar jai gresia bankrotas. „Taip daug" mūsų poetas šįkart „nemato". Šioje ištraukoje įdomus tėra pagarbus keliaklupsčiavimas prieš ateities šventybę, prieš idilinį „noragą". „Tikrųjų socialistų" gretose lig šiol aptikdavome tik *biurgerį*, o čia jau pastebime, kad Karlas Moras Antrasis parodys mums ir *kaimietį* šventiniais drabužiais. Iš tikrųjų mes matome, kaip jis (154 puslapyje) žvelgia nuo kalno į žavingą slėnį, kur artojai ir piemenys, tyliai džiaugdamiesi, linksmi ir pasitikėdami dievu, dirba kasdieninį savo darbą; ir štai

Dvejonių prislėgta širdie,
Kokia graži daina neturto!

Čia neturtas nėra „parsiduodanti moteris. Jis yra vaikas ir jo nekaltas nuogumas!"

Ir supratau, kad linksmas, pamaldus
Taps tik tada žmogus, kurs daug ką kentė,
Kai, *saldžiai užsimiršęs* ir ramus,
Iš mielo darbo kaime ims gyventi.

Norėdamas dar aiškiau pasakyti, kokia yra jo tikroji pažiūra, jis 159 puslapyje vaizduoja mums kaimo kalvio šeimos laimę ir linki, kad jo vaikai

To maro nepažintų,
Kurį su aršumu
Pikti kvailiai vadintų
Mokyklom, švietimu.

„Tikrasis socializmas" negalėjo nurimti, kol kartu su biurgerių idilija nebuvo reabilituota ir valstiečių idilija, kartu su Lafonteno romanais — ir Gesnerio piemenų scenos. Atstovaudamas ponui Alfredui Meisneriui, jis pasirėmė Rochovo „Vaikų draugu"[194] ir, laikydamasis šio pakilaus požiūrio, paskelbė, kad žmogaus paskirtis — tapti valstiečiu. Kas galėjo tikėtis tokio vaikiško naivumo iš „beprotiško pasaulio sielvarto" poeto, iš „liepsnote liepsnojančių saulių" turėtojo, iš „žaibuojančio" Karlo Moro Jaunesniojo?

Nepaisant jo valstietiško ilgesio romaus kaimo gyvenimo, jis vis dėlto pareiškia, kad tikroji jo veiklos sfera yra dideli miestai. Todėl mūsų poetas išvyko į Paryžių, kad ir čia išvystų,

„Suvirpęs siaubo šiurpuliais,
...Kaip proletarai jau būriais
Tarsi karšta lava vilnija".

Hélas! il n'en fut rien*. Vienoje korespondencijoje iš Paryžiaus, išspausdintoje žurnale „Grenzboten", jis praneša, jog yra baisiai nusivylęs. Garbingas poetas visur ieškojo šių triukšmingų proletarų masių, netgi Olimpijos cirke[195], kur tuomet, griaudžiant patrankoms ir bildant būgnams, buvo rodoma prancūzų revoliucija; bet vietoj ieškomų niūrių dorybingų didvyrių ir atšiaurių respublikonų jis terado tik besijuokiančius, judrius, be galo džiugios nuotaikos apimtus žmones, kurie daug labiau domėjosi gražiomis moterimis, negu didžiais žmonijos klausimais. Lygiai taip pat jis ieškojo deputatų rūmuose „prancūzų liaudies atstovų", o terado tik saujelę nutukusių plepių storapilvių.

Ir tikrai nedovanotina, kad Paryžiaus proletarai nesurengė Karlo Moro Jaunesniojo garbei kokios nors nedidelės Liepos revoliucijos, kuri būtų davusi jam progos „išsigandusiam ir pasibaisėjusiam" susidaryti apie juos geresnę nuomonę. Dėl visų šių nesėkmių mūsų garbingas poetas ima visa gerkle klykti ir kaip naujasis Jona, kurį „tikrasis socializmas" išspiovė iš savo vidurių, jis pranašauja Ninevijos prie Senos žlugimą; apie tai galima plačiau pasiskaityti korespondencijoje iš Paryžiaus, išspausdintoje žurnalo „Grenzboten" 1847 m. [14-ajame] numeryje, kur mūsų poetas taip pat labai linksmai pasakoja, kaip jis palaikė bon bourgeois du marais** proletaru ir kokie keisti dėl to kilo nesusipratimai.

Jo „Žižką" mes mielai dovanojome jam, nes ši knyga yra stačiai nuobodi.

Jau įsikalbėję apie eiles, paminėsime keletu žodžių tuos šešis šaukimus į revoliuciją, kuriuos mūsų Freiligratas išleido antrašte „Ça ira", Herizau, 1846. Pirmasis šių šaukimų yra vokiečių „Marselietė"; ji apdainuoja „drąsų piratą", kuris „vadinasi — tiek Austrijoje, tiek ir Prūsijoje — revoliucija". Šiam laivui, kuris plaukia su savo vėliava ir yra žymus garsiojo vokiečių laivyno sustiprinimas in partibus infidelium[196], yra skirtas kreipimasis:

Į turtų puošnųjį laivyną
Atgręžk pabūklų koseres!
Lai pražūtį godumas ras
Gelmėj putoto vandenyno!

Beje, visa ši daina yra tokia nuotaikinga, jog, nepaisant jos apimties, ją geriau dainuoti pagal melodiją „Pirmyn, jūreiviai, pakelkit inkarą!"

Būdingiausias yra eilėraštis „Kaip tai daroma", t. y. kaip Freiligratas daro revoliuciją. Štai atėjo sunkūs laikai, žmonės badauja,

* — Deja! iš to nieko neišėjo. *Red.*
** — gerą pelkių miesčionį. *Red.*

vaikšto apdriskę. „Kur gauti duonos ir drabužių?" Šiomis aplinkybėmis atsiranda „drąsus vyrukas", kuris žino, kaip padėti nelaimėje. Jis nuveda visą minią į landvero coighauzą ir išdalija karinę uniformą, kurią čia pat visi užsivelka. „Išbandymui" imama į rankas ir šautuvus ir manoma, kad „būtų išdaiga", juos su savimi pasiėmus. Čia mūsų „drąsiajam vyrukui" dingteli mintis, kad „visas šis persirengimo pokštas, ko gero, gali būti pavadintas maištu, įsilaužimu ir plėšimu", todėl gali tekti „dėl savo mundieriaus įsivelti į peštynes". Todėl nutariama pasiimti taip pat šalmus, kardus ir šovinines ir vietoj vėliavos iškelti elgetos krepšį. Taip jie išeina į gatvę. Tuomet pasirodo „karališkoji kariuomenė", generolas įsako šaudyti, tačiau kareiviai džiūgaudami puola į glėbį juokingai persirengusiam landverui. Kadangi visi yra įsismaginę, tai ir vėl „juokais" patraukiama į sostinę, kur susilaukiama paramos. Taip dėl „persirengimo pokšto" „griūva sostas, krinta karūna, virpa valstybės pamatai", ir „liaudis pergalingai pakelia seniai nuleistą savo galvą". Viskas vyksta taip greitai, taip sklandžiai, kad visos šios procedūros metu nė vienas „proletarinio bataliono" narių, ko gero, nespėjo išrūkyti pypkės. Reikia pripažinti, kad niekur revoliucijos nevyksta linksmiau ir laisviau, negu mūsų Freiligrato galvoje. Iš tiesų, reikia visos karčios kaip tulžis „Allgemeine Preußische Zeitung" hipochondrijos, kad tokį nekaltą, idilišką pasivaikščiojimą po užmiestį būtų galima palaikyti valstybės išdavyste.

Paskutinė „tikrųjų socialistų" grupė, apie kurią mes dabar kalbėsime, yra *Berlyno* grupė. Iš šios grupės mes taip pat paimsime tik vieną būdingą individą, būtent — poną *Ernstą Dronkę,* nes jis nemaža nusipelnė vokiečių literatūrai, išrasdamas naują grožinės kūrybos būdą. Mūsų tėvynės romanistai ir novelistai ilgą laiką stokojo medžiagos. Dar niekuomet nebuvo jaučiama, kad taip pabrangtų jų verslui reikalinga žaliava. Tiesa, prancūzų fabrikai tiekė daug tinkamos medžiagos, tačiau ši pasiūla negalėjo patenkinti paklausos juo labiau, kad daug dalykų tučtuojau buvo pateikiama vartotojams vertimų pavidalu ir tai sukėlė romanistams pavojingą konkurenciją. Tuomet pasireiškė pono Dronkės talentas: *Ofiucho,* gyvatnešio „tikrame socialistiniame" danguje, pavidalu jis iškėlė aukščiau galvos didžiulį besiraitantį vokiečių policinių įstatymų smauglį, kad perdirbtų jį savo *„Policiniuose apsakymuose"* į eilę įdomiausių novelių. Iš tikrųjų, šiuose painiuose, slidžiuose it gyvatė įstatymuose yra turiningiausios medžiagos grožinei tokios rūšies kūrybai. Kiekviename paragrafe slypi romanas, kiekviename potvarkyje — tragedija. Ponas Dronkė, kuris pats, kaip Berlyno literatas, yra ištvėręs įnirtingą kovą su policeiprezidiumu, galėjo šiuo atveju kalbėti iš savo paties patyrimo. Pasekėjų, einančių pramintu keliu, netruks: veikimo dirva yra turtinga. Prūsijos teisė, be kita ko, yra neišsenkantis įtemptų konfliktų ir stebinančių efektų šaltinis. Vien ištuokos, alimentų ir mergystės įstatymai — jau nekalbant apie skyrius nenatūralių malonumų klausimais — duoda vokiečių romanų pramonei žaliavos šimtams metų. Be to, nėra nieko lengvesnio, kaip poetiškai apdoroti vieną tokių paragrafų; kolizija ir jos baigtis jau yra duotos, belieka

pridėti tik detales, kurios imamos iš pirmo po ranka pakliuvusio Bulverio, Diumos arba Siu romano, šis tas apkarpoma — ir apsakymas baigtas. Taigi galima tikėtis, kad vokiečių biurgeris ir kaimietis, taip pat studiosus juris arba cameralium* ilgainiui gaus ištisą seriją šiuolaikinių įstatymų komentarų, kurie leis jiems žaismingai, be jokio pedantiškumo, nuodugniai susipažinti su šiuo dalyku.

Iš pono Dronkės pavyzdžio matome, kad mūsų lūkesčiai nėra perdėti. Vien iš valdinybės įstatymų jis sulipdė dvi noveles. Vienoje jų (policinė ištuoka) Kurheseno literatas (vokiečių literatų herojai visada yra literatai) veda prūsę, negavęs įstatymo reikalaujamo magistrato sutikimo. Dėl to jo žmona ir vaikai netenka teisės į Kurheseno valdinybę; todėl sutuoktiniai išsiskiria, policijos padedami. Literatas įsiunta, pasmerkia esamą santvarką, už tai kažkoks leitenantas iššaukia jį į dvikovą ir nuduria. Policinės komplikacijos buvo susijusios su išlaidomis, kurios prarijo visą jo turtą. Žmona, ištekėdama už užsieniečio, neteko Prūsijos valdinybės ir pagaliau baisiai nuskurdo. Antrajame apsakyme — valdinybės teisės tema — vienas vargšas 14 metų vežiojamas iš Hamburgo į Hanoverį ir iš Hanoverio į Hamburgą; vienur jis patiria priverstinio darbo saldumą, kitur — kalėjimo žavumą, ir abiejuose Elbės krantuose jis mušamas lazda. Tuo pačiu būdu aprašoma ta biauri padėtis, kai dėl policijos piktnaudžiavimų galima skųstis tik pačiai policijai. Labai graudingai vaizduojama, kaip Berlyno policija savo potvarkiu dėl nedirbančių tarnaičių išsiuntimo padeda plisti prostitucijai; panašiai vaizduojamos ir kitos įdomios kolizijos.

„Tikrasis socializmas" geraširdiškiausiai leidosi apmulkinamas pono Dronkės. Policines istorijas, verksmingus vokiečių miesčionių vargų aprašymus „Žmonių neapykantos ir atgailos"[197] tonais jis priėmė kaip dabartinės visuomenės konfliktų atvaizdavimą; jis patikėjo, kad čia yra socialistinė propaganda; jis nė akimirkos nepagalvojo, kad tokios verksmingos scenos yra visiškai negalimos Prancūzijoje, Anglijoje ir Amerikoje, nors tų šalių santvarka yra tiesiog priešinga bet kokiam socializmui; taigi jis nepagalvojo, kad ponas Dronkė varo ne socialistinę, o *liberalinę* propagandą. Tačiau „tikrajam socializmui" tatai yra juo labiau atleistina, nes ir pats ponas Dronkė apie tai nepagalvojo.

Ponas Dronkė dar yra parašęs apsakymų „Iš liaudies gyvenimo". Čia ir vėl jaudindamiesi skaitome apsakymą apie literatus, kuris turi sukelti publikos užuojautą rašytojų profesionalų skurdui. Šis apsakymas, matyt, įkvėpė Freiligratą, ir jis parašė jaudinantį eilėraštį, kuriuo maldauja užuojautos literatui ir šaukia: „Juk ir jis — proletaras!" Kai ateis metas vokiečių proletarams atsiskaityti su buržuazija ir kitomis turtingųjų klasėmis, jie ponams literatams, šiai iš visų parsidavėliškų klasių šlykščiausiai klasei, žibinto stulpu parodys, kokie proletarai yra šie ponai. Kiti apsakymai Dronkės knygoje neturi nė lašelio fantazijos ir yra sudurstyti, mažai ką nutuokiant apie tikrąjį gyvenimą. Jie skirti tik tam, kad socialistines

* — studijuojantis teisę arba kameralistiką. *Red.*

pono Dronkės mintis būtų galima įdėti į lūpas kaip tik tokiems žmonėms, kuriems jos mažiausiai tinka.

Be to, ponas Dronkė parašė knygą apie Berlyną, kuri lygiuojasi į šiuolaikinį mokslą, t. y. kurioje pateikiamas pastarųjų metų literatūroje plačiai pasklidusių jaunahegelininkių, Bauerio, Fojerbacho, Štirnerio, „tikrųjų socialistinių" ir komunistinių pažiūrų kratinys. Tačiau galutinė viso šio dėstymo išvada yra ta, kad Berlynas, nepaisant nieko, yra šiuolaikinio mokslo centras, intelektualinio gyvenimo centras ir pasaulinis miestas, turintis du penktadalius milijono gyventojų, kurio konkurencijos reikia sergėtis Paryžiui ir Londonui. Net *grizečių* yra Berlyne — bet, dangus yra liudininkas, jos taip pat atitinka jo skonį!

Berlyno „tikrųjų socialistų" rateliui priklauso ir ponas Fridrichas Zasas, kuris taip pat yra parašęs knygą apie Berlyną, savo dvasinį gimtąjį miestą. Tačiau mes esame susipažinę tik su vienu šio pono eilėraščiu, išspausdintu Piutmano „Albume" (p. 29), apie kurį tuoj kalbėsime kiek plačiau. Šiame eilėraštyje „senosios Europos ateitis" apdainuojama motyvu „Lenora šiurpiai susapnavo"[198], pavartojant šlykščiausius posakius, kokius tik mūsiškis autorius galėjo rasti vokiečių kalboje, ir darant kuo daugiau gramatikos klaidų. Pono Zaso socializmo esmė yra ta, kad Europa, „paleistuvė", netrukus turi žūti.

Jaunikis tavo — kirminas kapų.
Klausyk, kaip su triukšmu šiurpiu
Per vestuves totoriai ir kazokai
Į dvokią tavo lovą šoka!
Prie tuščio seno sarkofago
Tavasis karstas atsidurs...
Tavųjų milžinų lavonai
Suskeldėjo (tfu, po velnių!) pašonėj,
Kaip skeldėjo kad Memfis ir Palmira.
Susuks erelis girių
Tau lizdą ant sušvinkusios kaktos,
Ištvirkėle, tu be doros!

Matyt, poeto fantazija ir kalba yra ne mažiau „išklerusios", negu jo istorijos supratimas.

Šiuo mūsų poeto žvilgsniu į ateitį mes užbaigiame įvairių „tikrojo socializmo" žvaigždynų apžvalgą. Iš tikrųjų — pro mūsų teleskopą praplaukė spindinti žvaigždynų eilė. „Tikrasis socializmas" su savo armija užėmė kaip tik labiausiai spindinčią dangaus dalį! Ir aplink šiuos visus šviesius žvaigždynus, išsiskirdamas švelniu biurgeriškosios filantropijos spindesiu, driekiasi it *Paukščių takas „Trier'sche Zeitung"* — laikraštis, prisijungęs prie „tikrojo socializmo" savo kūnu ir siela. Nebuvo nė vieno įvykio, bent mažiausiai lietusio „tikrąjį socializmą", kad „Trier'sche Zeitung" nebūtų entuziastingai pasireiškęs. Pradedant leitenantu Aneke ir baigiant grafiene Hacfelt, pradedant Bilefeldo muziejumi ir baigiant ponia Aston, „Trier'sche Zeitung" taip energingai kovojo už „tikrojo socializmo" interesus, kad net jo kaktą išpylė kilnumo prakaitas. Jis yra romumo, gailestingumo ir žmonių meilės Paukščių takas* tikriausia

* — „Milchstraße" — „Paukščių takas" pažodžiui reiškia „Pieno taką, gatvę, kelią". *Red.*

šio žodžio prasme ir tik labai retais atvejais virsta rūgusiu pienu. Tad tegu jis ir toliau tyliai ir ramiai, kaip ir dera tikram Paukščių takui, teka savo vaga, nesiliaudamas aprūpinti padoriuosius Vokietijos biurgerius minkštaširdiškumo sviestu ir miesčioniškumo sūriu; jam nėra ko baimintis, kad kas nors nugriebs nuo jo grietinėlę,— jis yra perdaug vandeningas, kad ant jo grietinėlė galėtų nusistoti.

Kad mes galėtume išsiskirti su „tikruoju socializmu" šviesiai ir linksmai nusiteikę, jis pabaigai suruošė mums šventę — „Albumą, išleistą H. Piutmano, Borna, pas Reichę, 1847". Didiesiems grįžulo ratams saugant, čia uždegamas toks sietynas, šviesesnio už kurį nepamatysi nė Romoje per velykas. Visi socialistiniai poetai, savo noru arba priversti, pristatė tam reikalingų raketų, kurios pakilo į padangę kaip šnypščiantis, žėrintis pėdas ir, pokšėdamos ore, išsisklaidė į milijonus žvaigždžių, nutvieskusių dienos šviesa mūsų niūrius kaip naktis reikalus. Tačiau, ak, žavusis reginys trunka tik akimirką: fejerverkas sudega ir palieka tik smilkstančius dūmus, nuo kurių naktis atrodo dar tamsesnė, negu iš tikrųjų yra — dūmus, pro kuriuos spindi, kaip nekintamai skaisčios žvaigždės, tik septyni *Heinės* eilėraščiai, patekę, didžiai mūsų nuostabai ir ne mažesniam Didžiųjų grįžulo ratų sumišimui, į šią draugiją. Tačiau dėl to nesijaudinkime, taip pat neimkime giliai į širdį, kad ir daugelis čia perspausdintų *Vejerto* kūrinių turi jaustis nejaukiai šioje kompanijoje, ir pasigėrėkime iki valios fejerverko įspūdžiu.

Mes čia randame labai įdomių temų. Pavasaris apdainuojamas tris ar keturis kartus su didžiausiu dvasios pakilimu, kokį tik gali parodyti „tikrasis socializmas". Ne mažiau kaip *aštuonios* suvedžiotos merginos pavaizduotos mums visokiausiais požiūriais. Mes čia matome ne tik patį suvedžiojimo aktą, bet ir jo pasekmes; kiekvienam pagrindiniam nėštumo laikotarpiui atstovauja mažiausiai vienas subjektas. Po to, kaip ir turi būti, seka gimdymas, o po jo — vaikžudystė arba savižudybė. Tik gaila, kad čia nėra Šilerio motinos vaikžudės; tačiau leidėjas, matyt, galvojo, jog pakanka, kad žinomas šauksmas: „Juozapai, Juozapai!" ir t. t.[199] skamba visoje knygoje. Kaip yra sudėtos šios suvedžiojimo dainos, galima spręsti jau iš vienos strofos, parašytos pagal žinomos lopšinės motyvą. Ponas Liudvigas *Keleris* 299 puslapyje dainuoja:

Verki, motin, verki!
Plyšta dukteriai širdis!
Verki, motin, verki!
Jos vainikas nebegrįš!
Prašymą: „Ak, būk dora!"
Sviedė vėjui jos dukra!

Apskritai „Albumas" yra tikra nusikaltimų apoteozė. Be minėtų gausių vaikžudysčių, ponas Karlas *Ekas* dar apdainuoja „Miško piktadarybę"; švabą Hilerį, nužudžiusį penketą savo vaikų, apdainuoja ponas Johanesas *Šeras* trumpu eilėraščiu, o pats Ursa Major — be galo ilgu eilėraščiu. Atrodo, kad esi vokiečių mugėje, kur rylininkai be galo, be krašto kartoja savo pasakojimus apie žmogžudystes.

Pragaro sūnau kraujuotas,
Tark, kaip žemėj gyvenai?

Tavosios žudynių puotos
Žmones gąsdino seniai.
Gal gyvybių visą šimtą
Išžudyt buvai miklus,
Tu netroškai jų kankinti,
Greit nusukdavai kaklus, ir t. t.

Labai sunku pasirinkti iš šių jaunyste trykštančių rašytojų ir kupinų gyvenimo šilumos jų kūrinių; o iš esmės nesvarbu, vadiniesi Teodoru Opicu ar Karlu Eku, Johanesu Šeru ar Jozefu Šveiceriu,— visi šie dalykai yra vienodai gražūs. Paimkime, koks pakliuvo.

Pirmiausia vėl susitiksime su mūsų bičiuliu Jaučiagoniu-*Zemigu*, kuris stengiasi iškelti pavasarį į spekuliatyvinę „tikrojo socializmo" aukštybę (p. 35):

Pabusk, pabusk, pavasaris jau švinta,
Laukus ir klonius slėgę pančiai krinta,
Audringai skinas *laisvė* kelią...

Kokia yra ši laisvė, mes tuojau sužinome:

Kam gerbiat nukryžiuotuosius niauriuosius?
Neklaups prieš juos nepavergtas žmogus.
Jie išnaikino ąžuolus šventuosius,
Išvijo laisvę gynusius dievus!

Atseit, tai yra nepaliestų germanų miškų laisvė. Šių miškų paunksmėje Jaučiagonis gali ramiai mąstyti apie „socializmą, komunizmą, humanizmą" ir panorėjęs kultivuoti „neapykantos tironams dyglius". Apie pastaruosius mes sužinome:

Nežydi jokia rožė be dyglių,

todėl galima tikėtis, kad ir besiskleidžianti „rožė"— Andromeda greitai įgys savo „dyglį" ir „nebeatrodys" pati sau tokia „medinė", kaip anksčiau. Jaučiagonis taip pat veikia „Veilchen"— kurių, tiesa, tuomet dar nebuvo — naudai, sukurdamas čia atskirą eilėraštį, kurio pavadinimas ir priedainis yra toks: „Pirkite žibuokles! Pirkite žibuokles! Pirkite žibuokles!" (p. 38).

Ponas N.. h.. z.s*, rodydamas girtiną uolumą, pasistengė parašyti trisdešimt du puslapius skystų eilių, neišreikšdamas jomis nė vienos minties. Štai, pavyzdžiui, „Proletarų daina" (p. 166). Proletarai išeina į gamtos prieglobstį — jeigu mes imtume pasakoti, *iš kur* jie išeina, tai nebūtų pabaigos — ir pagaliau po ilgų pratarmių prapliumpa tokia apostrofa:

O Gamta, o Motina gyvybės,
Mus apglėbus meile stebuklinga,
Suteikei daug laimės mums beribės.
Protas stebis, kaip esi didinga!
Ak, išgirsk, kokie mūs norai kilnūs!
Ak, išgirsk, ką mes karštai žadėjom!
Skelbkit šitai jūroms, upių vilnys!
Oški tarp pušų, gegužio vėjau!

* — Noihauzas. *Red.*

Tuo pačiu įgyjama nauja tema, apie kurią ilgai postringaujama vis tuo pačiu tonu. Pagaliau *keturioliktoje* eilutėje sužinome, ko šie žmonės iš tikrųjų nori, bet apie tai neverta čia kalbėti.

Taip pat įdomu susipažinti su ponu Jozefu *Šveiceriu:*

Siela — tai mintis, o kūnas — tai darbai, veikla;
Pažinimas — vyras, o veikimas — tai žmona miela.

Prie šito laisvai prisijungia tai, ko nori ponas J. Šveiceris, būtent:

Ak, *traškėt, liepsnot* geidžiu, gamton išėjęs,
Aš laisvės spindinčia ugnim,
Kol užlies šią skiedrą degančią vandens nešėjas,
Rūsčiai vadinamas mirtim (p. 213).

Jo noras išsipildo. Šiuose eilėraščiuose jis jau „traška" iki soties, o kad jis yra ir „skiedra", tai matyti iš pirmo žvilgsnio; bet jis yra labai juokinga „skiedra":

Su iškelta galva, sukryžiuotom rankom
aš stoviu laisvas ir laimingas! (p. 216).

Šioje pozoje jis, tur būt, yra nuostabus. Deja, Leipcigo rugpiūčio bruzdėjimas[200] verčia jį išeiti į gatvę, ir ten jis pamato graudžių dalykų:

Prieš mane — o siaube, — krauju girti,
Čiulpia rasą mirtiną žmonių daigai švelnieji (p. 217).

Hermanas *Everbekas* taip pat nesuteršė savo vardo. Jis užtraukia 227 puslapyje „Kovos dainą", kurią, be abejonės, jau yra bliovę cheruskai Teutoburgo miške:

Kovojam narsiai mes už laisvę,
Už *esmę to, kas mūs širdy.*

Ar tik tai nėra nėščių moterų kovos daina?

Ir ne dėl ordinų, dėl aukso,
Ir ne iš įgeidžių tuščių.
Kovojam mes už ateities kartas, ir t. t.

Kitame eilėraštyje mes sužinome:

Šventos visos žmonių *mintys,*
Didžiai šventi ir jų *jausmai.*
Kamuojas sielos, nukankintos
Šitų minčių, jausmų seniai.

Visai taip pat, kaip kamuojamasi nuo „jausmų ir minčių", galima „nusikamuoti" ir nuo tokių eilių.

Mes gėrį, grožį mylim
Šiame pasaulyje karštai,
Darbuojamės žmonijos labui
Ryžtingai, atkakliai.

Ir tai atlygina mūsų darbą derliumi jausmingų eilėpalaikių, kokių ir pats Liudvigas Bavarietis negalėtų išrasti.

Ponas Richardas Reinhartas yra tylus ir rimtas jaunuolis. Jis „tyliu ir ramiu savęs atskleidimo žingsniu nueina ilgą kelią" ir pa-

teikia mums eilių „jaunosios žmonijos" gimimo dienai, kuriose pasitenkina apdainuodamas:

Tyrą laisvę, meilės saulę,
Tyrą meilę, laisvės šviesą,
Taikią meilę, draugystės šviesą.

Šiuose šešiuose puslapiuose mums pasidaro lengva ant širdies: „meilė" pakartojama šešiolika kartų, „šviesa"— septynis kartus, „saulė"— penkis kartus, „laisvė"— aštuonis kartus, jau nekalbant apie „žvaigždes", „vaiskumą", „dienas", „pomėgius", „džiaugsmus", „ramybę", „rožes", „liepsnas", „tiesas" ir kitus tokius antraeilius gyvenimo malonumus. Jei kam nors teks laimė būti *tokiu būdu* apdainuotam, jis tikrai gali žengti į kapą ramybėje.

Bet kuriems galams mes sustojame prie visų šių eilėkalių, kai mes galime išnagrinėti tokius meistrus, kaip ponas Rudolfas Švertleinas ir Ursa Major! Palikime visus šiuos — kad ir mielus, bet dar labai netobulus — mėginimus jų likimui ir nukreipkime žvilgsnį į socialistinės poezijos tobulybę!

Ponas Rudolfas Švertleinas dainuoja:

„Pirmyn!"
Mes raiteliai gyvenimo. Valio! (triskart)
Kur skubat, raiteliai gyvenimo?
Mes skriejame į mirtį. Valio!
Mes pučiam trimitus. Valio! (triskart)
Ką jūs trimituojate?
Mes skelbiam, trimituojam mirtį. Valio!
Toli pulkai paliko. Valio! (triskart)
Ką veikia ten jūsų pulkai?
Jie miega amžinu miegu. Valio!
Klausyk! Gal trimituoja priešai? Valio! (triskart)
Vargas jums, trimitininkai!
Dabar mes skriejame į mirtį. Valio!

Vargas tau, vargše trimitininke!— Mes matome, kad gyvenimo raitelis, kupinas džiugaus narsumo, lekia ne tik į mirtį,— jis vienodai drąsiai lekia ir į didžiausią nesąmonę, kurioje jaučiasi taip pat gerai, kaip utėlė kailiniuose. Keletu puslapių toliau gyvenimo raitelis atidengia „Ugnį":

Mes išmintingi, žinom tiek dalykų,
Toli taip nunešė mus pažanga...
Bet irklu negali bangos įdaužti,
Kad šmėkla paausy tau nesugaustų.

Reikėtų, kad gyvenimo raiteliui „paausy sugaustų" kiek galint kietesnis *kūnas* ir atimtų jam norą tąsytis su šmėklomis.

Kąsk obuolį! Ir tarp dantų ir vaisiaus
Tau šmėkla priešais tuoj išdygs;
Tad lėk lenkčių, tvirtai laikydamasis karčių,—
Vaiduoklis eržilo ausim išstyps.

Gyvenimo raiteliui taip pat kažkas „išstypo" abiejose galvos pusėse, bet tai ne „eržilo ausys"—

Aplinkui hienos — tavo mintys — zuja,
Apglėbki ją, kuri apvaldė širdį.

Su šiuo gyvenimo raiteliu yra taip pat, kaip ir su kitais narsiais kariautojais. Mirties jis nebijo, tačiau „vaiduokliai", „šmėklos" ir ypač „mintys" verčia jį drebėti kaip epušės lapą. Norėdamas nuo jų išsigelbėti, jis nutaria padegti visą pasaulį, „ryžtasi kelti visuotinį pasaulio gaisrą".

Sugriauti — šūkis mūsų šiandieninis!
Sugriauti — proga nedermei išspręsti!
Lai į elementus išsidalinęs,
Ir kūnas, ir dvasia bedegdami užgęsta!
Pasaulis, kaip krosnis rūdos ugninės,
Suviręs turi naujas formas rasti.
Pasaulis, gimęs iš ugnies ir kraujo,
Galės istoriją pradėti naują.

Gyvenimo raitelis pataikė kaip pirštu į akį. Vienintelė galimybė padaryti galą nedermei, glūdinti didžiajame šiandieniniame šūkyje, raginime išsidalyti į elementus,— ši galimybė yra kaip tik ta, kad rūda, krosnyje bedegdama, virstų kūnu ir dvasia, t. y. kad dabartinio pasaulio istorijos sugriovimas virstų naujas formas kuriančiu ugniniu pasaulio teismu arba, kitaip tariant, kad velniai griebtų visą pasaulį, degantį pradžios ugnyje.

O dabar pakalbėsime apie seną mūsų bičiulį Ursa Major. Mes jau minėjome Hileriadą. Ji prasideda viena didele tiesa:

O liaudie, dievo numylėtoji, suprask,
Kaip *valkatai* sunku pasaulį sveikint;
Neteks išvysti laisvės niekados.

Privertęs mus išklausyti visą graudžią istoriją su visomis smulkiausiomis jos detalėmis, Ursa Major vėl pratrūksta eilėmis apie „veidmainiškumą".

Prakeiktas būk, pasauli atšiaurus!
Prakeiktas būki, pinige biaurus!
Juk be tavęs nebūtų tiek žiaurybių,
Be godulio nebūtų siaubo tiek...
Vien tik per jus vaikų tiek išžudyta!
Byloja tiesą jums daina poeto.
Ir laukiu, sviedęs pasmerkimą šitą,
Kad keršto valanda greičiau ateitų!

Gali atrodyti, kad Ursa Major čia yra baisingai drąsus, „bylodamas" žmonėms „tiesą sava poeto daina". Bet reikia nusiraminti ir nedrebėti dėl jo kepenų bei saugumo. Turtingieji nepadarys blogo mūsų didžiajam lokiui, kaip ir didysis lokys jiems nieko nepadarys. Jis tik mano, kad senajam Hileriui reikėjo arba nukirsti galvą, arba:

Po galva kuo lengviausią pūką povo
Padėt žudikui, kad giliam miege
Pamirštų jis — ir jūs visų gerovei,—
Jog teko skirtis su dalia smagia.
O kai nubustų jis, lai sidabriniais
Garsais skambėtų arfų *du šimtai,*
Kad niekad vaiko klyksmas priešmirtinis
Ausų, širdies neerzintų piktai.
Ir daug ką kita jam suteikti miela,

Kas nuodėmes išpirkt padėtų jam,
Tada gal taptų vėl laisva jo siela,
Nurimtų sąžinė džiaugsme tyliam (p. 263).

Minkštaširdiškumo minkštaširdiškumas — tokia yra iš tikrųjų „tikrojo socializmo" tiesa! „Jūsų gerovei"! „Sąžinės nuraminimas"! Ursa Major suvaikėja ir seka vaikams pasakas. Yra žinoma, kad jis vis dar tebelaukia „greičiau ateinant keršto valandos".

Tačiau daug linksmesnės už Hileriadą yra „Kapinių idilijos". Pradžioje autorius mato, kaip laidojamas vargšas, girdi jo našlės skundus, po to mato, kaip laidojamas jaunas, kare kritęs kareivis, kuris buvo vienintelis seno tėvo ramstis, po to vaiką, kurį nužudė jo motina, ir pagaliau turtuolį. Visa tai pamatęs, jis „susimąsto", ir štai

Mano žvilgsnis, aiškus ir šviesus,
Prasiskverbė į paslaptingą gelmę kapo (p. 284).

Deja, jo eilės yra „neaiškios" ir „nešviesios", kad būtų galima prasiskverbti į jų „gelmę".

Ir įdavė man paslapčių raktus.

Užtat jam liko visai „paslaptinga" tai, kas yra „aišku" visam pasauliui, būtent — baisingas jo eilių netikumas. Aiškiaregis lokys matė, kaip „beregint įvyko stebuklų stebuklas". Vargšo žmogaus pirštai virto koralais, jo plaukai — šilku, ir tai padarė jo našlę labai turtingą. Iš kareivio kapo išsiveržė liepsna, kuri prarijo karaliaus rūmus. Ant vaiko kapo išaugo rožė, kurios nuostabus kvapas pasiekė motiną kalėjime. Turtuolis dėl sielų persikėlimo virto žalčiu, ir Ursa Major pats patyrė malonumą, leisdamas savo jauniausiajam sūnui jį sutrypti! Taigi Ursa Major mano, kad „vis dėlto kiekvienas mūsų sulauks nemirtingumo".

Beje, mūsiškis lokys vis tik yra narsus. 273 puslapyje jis griausmingu balsu meta iššūkį „savo nelaimei". Jis jos nepaiso, nes:

Galingas liūtas slypi mano širdyje,
Toks pat drąsus, koks ir stiprus, vikrus...
Tu pasisaugok jo plėšrių nagų!

Taip, Ursa Major „trokšta kovos", jis „nebijo žaizdų".

PRIEDAI

K. MARKSAS

TEZĖS APIE FOJERBACHĄ[201]

1

Viso ligšiolinio materializmo — įskaitant ir fojerbachinį — pagrindinis trūkumas yra tas, kad daiktas, tikrovė, jutimiškumas imamas tik *objekto* forma, arba *stebėjimo* forma, o ne kaip *jutiminė žmogaus veikla, praktika,* ne subjektyviai. Todėl ir atsitiko, kad *veiklumo* pusė, priešingai materializmui, buvo vystoma idealizmo, tačiau tik abstrakčiai, nes idealizmas, aišku, nepažįsta tikros, jutiminės veiklos kaip tokios. Fojerbachas nori tyrinėti jutiminius objektus, iš tikrųjų skirtingus nuo mintinių objektų, bet pačią žmogaus veiklą jis ima ne kaip *daiktinę* veiklą. Todėl „Krikščionybės esmėje" jis tik teorinį elgesį nagrinėja kaip tikrą žmogaus elgesį, o praktika imama ir fiksuojama tik jos nešvaria, vertelgiška pasireiškimo forma. Todėl jis nesupranta „revoliucinės", „praktinės kritinės" veiklos reikšmės.

2

Klausimas, ar žmogaus mąstymui pasiekiama daiktinė tiesa, yra ne teorijos klausimas, bet *praktikos* klausimas. Praktiškai žmogus turi įrodyti savo mąstymo teisingumą, t. y. tikrumą ir galią, šiapusiškumą. Ginčas, ar mąstymas, kuris izoliuojasi nuo praktikos, yra tikras ar netikras,— tai grynai *scholastinis* klausimas.

3

Materialistinė teorija, kad žmonės yra aplinkybių ir auklėjimo produktai, vadinasi, kad pasikeitę žmonės yra kitų aplinkybių ir pakeisto auklėjimo produktai, užmiršta, kad aplinkybes keičia kaip tik žmonės ir kad auklėtojas pats turi būti išauklėtas. Todėl ji neišvengiamai skirsto visuomenę į dvi dalis, kurių viena iškyla viršum visuomenės (pavyzdžiui, Robertas Ovenas).

Aplinkybių ir žmogaus veiklos pakitimo sutapimas gali būti nagrinėjamas ir racionaliai suprantamas tik kaip *revoliucinė praktika.*

4

Fojerbachas remiasi religinio susvetimėjimo faktu, pasaulio sudvejinimu į religinį, įsivaizduojamąjį pasaulį ir į tikrąjį pasaulį. Jis stengiasi religinį pasaulį suvesti į jo žemiškąjį pagrindą. Jis nepastebi, kad, atlikus šį darbą, svarbiausias dalykas dar lieka nepadarytas. Būtent, tas faktas, kad žemiškasis pagrindas pats atsiskiria nuo savęs ir įsikuria debesyse kaip savarankiška viešpatija, gali būti paaiškintas tik tuo, kad šis žemiškasis pagrindas pats yra suskilęs ir pats sau prieštarauja. Vadinasi, pastarasis, pirma, pats turi būti suprastas savo prieštaravime, o po to praktiškai surevoliucintas, pašalinant tą prieštaravimą. Taigi, pavyzdžiui, atradus, kad žemiškoji šeima atskleidžia šventosios šeimos paslaptį, žemiškoji šeima pati turi būti teoriškai sukritikuota ir praktiškai revoliuciniu būdu pertvarkyta.

5

Nepatenkintas *abstrakčiu mąstymu*, Fojerbachas apeliuoja į *jutiminį stebėjimą;* bet jutimiškumą jis nagrinėja ne kaip *praktinę*, jutiminę žmogaus veiklą.

6

Religinę esmę Fojerbachas suveda į *žmogaus* esmę. Bet žmogaus esmė nėra abstraktas, priklausantis atskiram individui. Savo tikrovėje ji yra visuomeninių santykių visuma.

Todėl Fojerbachas, neįsileisdamas į šios tikrosios esmės kritiką, yra priverstas:

1) abstrahuotis nuo istorijos eigos ir nagrinėti religinį jausmą [Gemüt] kaip kažką savaimingą ir tarti esant abstraktų — *izoliuotą* — žmogų individą;

2) todėl jam žmogaus esmė gali būti nagrinėjama tik kaip *„giminė"*, kaip vidinis, nebylus, daugelį individų tik *natūraliai* jungiantis bendrumas.

7

Todėl Fojerbachas nemato, kad „religinis jausmas" pats yra *visuomeninis produktas* ir kad abstraktus individas, kurį jis analizuoja, iš tikrųjų priklauso tam tikrai visuomenės formai.

8

Visuomenės gyvenimas iš esmės yra *praktinis.* Visas misterijas, kurios teoriją veda į misticizmą, racionaliai išsprendžia žmogaus praktika ir šios praktikos supratimas.

9

Daugiausia, ką gali pasiekti *stebėtojiškasis* materializmas, t. y. materializmas, kuris jutimiškumą supranta ne kaip praktinę veiklą, tai — stebėti atskirus individus „civilinėje visuomenėje".

10

Senojo materializmo požiūris yra „*civilinė*" visuomenė; naujojo materializmo požiūris yra *žmonių* visuomenė, arba suvisuomenėjusi žmonija.

11

Filosofai tik įvairiai *aiškino* pasaulį, bet uždavinys yra jį *pakeisti.*

Vienuoliktoji tezė apie Fojerbachą iš K. Markso užrašų knygutės

K. MARKSAS

HEGELINĖ FENOMENOLOGIJOS KONSTRUKCIJA[202]

1. Savimonė vietoj žmogaus. Subjektas — objektas.

2. Daiktų *skirtingumai* nesvarbūs todėl, kad substancija suprantama kaip savęs skyrimas, arba todėl, kad proto savęs skyrimas, sugebėjimas atskirti, jo veikimas suprantamas kaip esminis dalykas. Taigi Hegelis pateikė — neperžengdamas spekuliacijos — tikruosius, apimančius dalyko esmę, skyrimus.

3. *Susvetimėjimo* panaikinimas sutapatinamas su *daiktiškumo* panaikinimu (viena pusė, ypač išvystyta Fojerbacho).

4. Tu *panaikini* dalyką, kurį vaizduojiesi, panaikini dalyką kaip sąmonės objektą, ir tai sutapatinama su *tikruoju daiktiniu* panaikinimu, su besiskiriančiu nuo mąstymo jutiminiu *veiksmu, praktika* ir *realia veikla.* (Dar reikia išplėsti.)

K. MARKSAS

DARBO APIE ŠIUOLAIKINĘ VALSTYBĘ PLANO METMENYS [203]

1. *Šiuolaikinės valstybės atsiradimo istorija* arba *prancūzų revoliucija.*

Politinės sistemos savęs iškėlimas — suplakama su antikine valstybe. Revoliucionierių pažiūra į civilinę visuomenę. Visų elementų sudvejinimas į civilinius ir valstybinius.

2. *Žmogaus teisių paskelbimas* ir *valstybės konstitucija.* Individuali laisvė ir viešoji valdžia.

Laisvė, lygybė ir vienybė. Tautos suverenitetas.

3. *Valstybė* ir *civilinė visuomenė.*

4. *Atstovaujamoji valstybė* ir *chartija.*

Konstitucinė atstovaujamoji valstybė, demokratinė atstovaujamoji valstybė.

5. *Valdžių suskirstymas.* Įstatymų leidžiamoji ir vykdomoji valdžia.

6. *Įstatymų leidžiamoji valdžia* ir įstatymų leidybos rūmai. Politiniai klubai.

7. *Vykdomoji valdžia.* Centralizacija ir hierarchija. Centralizacija ir politinė civilizacija. Federacinė sistema ir industrializmas. *Valstybės valdymas* ir *komunų valdymas.*

8'. *Teisminė valdžia* ir *teisė.*

8''. *Tautybė* ir *tauta.*

9'. *Politinės partijos.*

9''. *Rinkimų teisė,* kova dėl valstybės ir civilinės visuomenės *panaikinimo* [*Aufhebung*].

PASTABOS
IŠ K. MARKSO UŽRAŠŲ KNYGUTĖS[204]

Dieviškasis egoistas priešingai egoistiniam žmogui.
Revoliucijos meto klaida dėl antikinio valstybingumo.
„Sąvoka" ir *„substancija"*.
Revoliucija — Šiuolaikinės valstybės atsiradimo istorija.

F. ENGELSAS

FOJERBACHAS [205]

a) Visą Fojerbacho filosofiją sudaro 1) gamtos filosofija — pasyvus gamtos garbinimas, kupinas susižavėjimo keliaklupsčiavimas prieš jos didybę ir visagalybę,— 2) antropologija, būtent α) fiziologija — tame, kas čia pasakyta, nėra nieko naujo, palyginti su tuo, ką yra kalbėję materialistai apie kūno ir sielos vienybę, tik pasakyta ne taip mechaniškai, bet užtat kiek pompastiškiau, β) psichologija, kuri iš esmės tėra meilę sudievinantys ditirambai, panašiai kaip gamtos kultas, šiaip — nieko naujo, 3) moralė, reikalavimas — atitikti „Žmogaus" sąvoką; impuissance mise en action*. Plg. § 54, p. 81: „Dorovingas ir protingas žmogaus požiūris į skrandį yra toks, kad šis traktuojamas ne kaip gyvuliškas, o kaip žmogiškas tvarinys".— § 61: „Žmogus... kaip morali būtybė" ir gausūs postringavimai apie dorovę „Krikščionybės esmėje".

---

b) Kad dabartinėje vystymosi pakopoje žmonės gali tenkinti savo poreikius tik visuomenėje, kad iš viso jau nuo pat pradžios, kai žmonės gyvena, jie buvo reikalingi vienas kito ir galėjo ugdyti savo poreikius bei sugebėjimus ir t. t. tik bendraudami,— visa tai Fojerbachas išreiškė taip, kad

„atskiras žmogus *kaip toks neturi savyje* žmogaus *esmės*", kad „žmogaus *esmė* yra tik bendrumas, *žmogaus vienybė su žmogumi*, vienybė, kuri betgi pagrįsta *skirtumo* tarp Aš ir Tu *realybe*.— Žmogus savaime yra žmogus (paprasta prasme), o žmogus, *bendraujantis* su žmogumi,— *Aš ir Tu* vienybė, *yra Dievas*" (t. y. žmogus daugiau negu paprasta prasme) (§ 61, 62, p. 83).

Filosofija priėjo iki to, kad trivialų būtino žmonių bendravimo faktą, kurio nežinojimas iš viso būtų užkirtęs kelią kada nors atsirasti antrajai žmonių kartai ir kuriuo yra pagrįstas jau lyčių skirtingumas,— šį faktą viso savo vystymosi pabaigoje ji iškėlė kaip didžiausią rezultatą. Ir dargi mistine „Aš ir Tu vienybės" forma.

---

* — veiksmu paverstas bejėgiškumas. *Red.*

Šios frazės visai nebūtų buvę, jei Fojerbachas κατ' ἐξοχήν* nebūtų mąstęs apie lytinį aktą, giminės pratęsimo aktą, apie Aš ir Tu bendrumą**. Ir kai jo bendrumas tampa *praktiniu,* jis taip pat apsiriboja lytiniu aktu ir susitarimu dėl filosofinių minčių ir problemų, „tikrąja dialektika" (§ 64), dialogu, „žmogaus — tiek dvasinio, tiek ir fizinio — *pagaminimu*" (p. 67). Ką šis *„pagamintas"* žmogus vėliau dar veikia, be to, kad jis vėl „gamina" „dvasinius" ir „fizinius" „žmones",— apie tai nekalbama. Fojerbachas tik ir težino bendravimą tarp *Dviejų,* težino

„tiesą, kad jokia būtybė nėra viena savaime tikra, tobula, absoliuti būtybė, kad tiesa ir tobulybė tėra *dviejų* savo esme vienodų būtybių susijungimas, jų vienybė" (p. 83, 84).

---

c) „Ateities filosofijos" pradžia tuojau įrodo skirtingumą tarp mūsų ir jo:

§ 1: „Naujųjų laikų uždavinys buvo realizuoti ir sužmoginti dievą, teologiją paversti antropologija, pirmąją ištirpdyti antroje". Plg. „Teologijos neigimas yra naujųjų laikų *esmė*" („Ateities filosofija", p. 23).

---

d) Skirtumas, kurį daro Fojerbachas tarp katalikybės ir protestantizmo 2-ajame paragrafe — katalikybė: „teologija" „domisi tuo, kas yra dievas pats savaime", turi „spekuliatyvią ir kontempliatyvią tendenciją"; protestantizmas tesidomi kristologija, palikdamas dievą pačiam sau, o spekuliaciją ir kontempliaciją — filosofijai,— šis skirtumas yra ne kas kita, kaip darbo pasidalijimas, sukeltas poreikio, atitinkančio menkai teišvystytą mokslą. Vien šiuo *teologijoje* esamu poreikiu Fojerbachas aiškina protestantizmą, o prie to paskui jau laisvai prijungiama ir savarankiška filosofijos istorija.

---

e) „Būtis nėra visuotinė, nuo daiktų atskiriama sąvoka. Ji yra viena su tuo, kas yra... Būtis yra esmės pasireiškimas. *Kas yra mano esmė, tai yra mano būtis.* Žuvis gyvena vandenyje, bet nuo šios būties negalima atskirti jos esmės. Jau kalba sutapatina būtį ir esmę. Tik žmonių gyvenime būtis atsiskiria nuo esmės, *bet taip pat tik nenormaliais, nelaimingais atvejais;* čia atsitinka, kad žmogaus esmės nesti tenai, kur yra jo būtis, bet kaip tik dėl šio atsiskyrimo jau ir iš tikrųjų jis nesti savo siela ten, kur jis tikrai yra savo kūnu. *Tu esi* tik ten, kur yra tavo širdis. Tačiau visi daiktai — *išskyrus nenatūralius atvejus* — mielai esti tenai, kur jie yra, ir mielai esti tai, kas jie yra" (p. 47).

---

* — pagrindinai. *Red.*

** Būtent todėl, kad Žmogus=galva+širdis ir kad Žmogui sukurti reikia dviejų,— taigi, jiems bendraujant, vienas pasireiškia kaip *galva,* kitas kaip *širdis* — *vyras* ir *moteris.* Kitaip būtų nesuprantama, kodėl *du* yra žmogiškesni už vieną. Sensimonistinis individas.

Puiki esamybės panegirika. Išskyrus nenatūralius atvejus, nedaugelį nenormalių atvejų, Tu mielai septintų metų tampi durininku anglies kasykloje, vienas po keturiolika valandų išbūni tamsoje, ir jei tokia Tavo būtis, tai tokia ir Tavo esmė. Visai taip pat — prisukėjas prie selfaktoriaus. Tokia yra jau Tavo „esmė", kad Tu turi būti pajungtas kokiai nors darbo šakai. Plg. „Tikėjimo esmė"[206], p. 11, „nenumalšintas alkis"...

---

f) § 48, p. 73: „*Priemonė* priešingiems arba prieštaringiems apibrėžimams be prieštaravimo suvienyti vienoje būtybėje yra tik *laikas*. Bent taip yra gyvoje būtybėje. Tik tuo būdu čia — pvz., žmoguje — iškyla aikštėn *prieštaravimas:* dabar mane valdo ir pripildo *šis* apibrėžimas, šis ketinimas, o vėliau — visai kitas, netgi priešingas apibrėžimas".

Tai Fojerbachas vadina 1) prieštaravimu, 2) prieštaravimų suvienijimu ir 3) tai, jo nuomone, turi daryti laikas. Be abejo, „pripildytas" laikas, bet vis dėlto laikas, o ne tai, kas jame vyksta. Tai = teiginiui, kad kitimas galimas tik laike.

ATSAKYMAS Į B. BAUERIO ANTIKRITIKĄ[207]

Briuselis, lapkričio 20 d. Žurnale „*Wigand's* Vierteljahrsschrift", tomas III, p. 138 ir sek., *Brunas Baueris* mikčiodamas ištarė keletą žodžių, atsakydamas į *Engelso* ir *Markso* veikalą „Šventoji šeima, arba Kritinės kritikos kritika. 1845". Pirmiausia *B. Baueris* praneša, kad *Engelsas* ir *Marksas* jo nesuprate, nepaprastai patikliai ir naiviai jis pakartoja savo senas pretenzijas, jau seniai virtusias nieku frazes ir apgailestauja, kad abu paminėti rašytojai nežino jo žodelių apie „nepaliaujamas Kritikos kovas ir pergales", apie tai, kaip ji „naikina ir kuria", apie tai, kad ji esanti „vienintelė istorijos jėga", apie tai, kaip „vien kritikas ir tik kritikas *sugriovė* religiją kaip visumą ir valstybę įvairiais jos pasireiškimais", kaip „dirbo ir tebedirba kritikas" ir t. t., vis tuo pačiu daug žadančių užtikrinimų ir patetiškų prisipažinimų tonu. Pačiame savo atsikirtime *Baueris* pateikia tiesiog naują, nuostabų pavyzdį, „*kaip dirbo ir tebedirba kritikas*". Ir būtent — „darbštusis" kritikas prieina išvadą, kad labiau atitiks jo *tikslą*, jeigu savo šūksnių ir citatų objektu jis pasirinks, vietoj pačios *Engelso* ir *Markso* knygos, vidutinišką ir painią *šios knygos recenziją*, išspausdintą žurnale „*Westphälisches Dampfboot*" (gegužės numeris, p. 206 ir sek.),— *klastotė*, kurią jis kritiškai atsargiai slepia nuo skaitytojo.

Nusirašinėdamas iš „Dampfboot" puslapių, *Baueris* nutraukia šį „*sunkų*" kopijavimo „*darbą*" tik paprastu, bet reikšmingu pečių trūkčiojimu. Nuo to laiko, kai kritinei kritikai jau neliko ką bepasakyti, pečių trūkčiojimas tapo visa jos esme. Ji randa išsigelbėjimą *pečių raumenyse*, nors didžiai neapkenčia *jutimiškumo*, kurio ji nemoka vaizduotis kitaip, kaip „*lazdos*" forma (žiūrėk „*Wigand's* Vierteljahrsschrift", p. 130), bausmės priemonės savo teologiniam nuogumui forma.

Vestfališkasis recenzentas, paviršutiniškai skubėdamas, perteikia jo referuojamos knygos turinį juokingomis reziumė, tiesiog prieštaraujančiomis pačiai knygai. „*Darbštusis*" kritikas nusirašo šią recenzento terlionę, pakiša ją *Engelsui* ir *Marksui* ir triumfuodamas šaukia, kreipdamasis į nekritinę masę, kurią jis vienu žvilgsniu paverčia dulkėmis, o kitu — koketiškai prisivilioja: „*Žiūrėkite, kokie mano priešininkai!*"

Tad sugretinkime dokumentinius duomenis pažodžiui.
Recenzentas žurnale „Westphälisches Dampfboot":

„Norėdamas išžudyti žydus, jis" *(B. Baueris)*, „paverčia juos teologais, o politinės emancipacijos klausimą — žmogaus emancipacijos klausimu. Norėdamas sunaikinti *Hegelį*, jis paverčia jį ponu *Hinrichsu;* o norėdamas susidoroti su prancūzų revoliucija, komunizmu, Fojerbachu, jis suklinka: „masė, masė, masė!" ir dar kartą: „masė, masė, masė!" ir nukryžiuoja šią masę vardan dvasios, kuria yra kritika, šis tikrasis absoliutinės idėjos įsikūnijimas Bruno iš Šarlotenburgo asmenyje" („Westphälisches Dampfboot", ten pat, p. 212).

„Darbštusis" kritikas:

„Kritinės kritikos kritikas" „galiausiai suvaikėja", „jis pasirodo theatro mundi* arlekinu" ir „nori mus įtikinti", neva „jis visai rimtai *teigia*, kad *Brunas Baueris*, norėdamas išžudyti žydus, ir t. t. ir t. t." — seka *žodis į žodį* visa ką tik pateikta vieta iš „Westphälisches Dampfboot", kurios visai nėra „Šventojoje šeimoje" *(„Wigand's* Vierteljahrsschrift", p. 142).

Su tuo palyginkite, kaip išdėstyta kritinės kritikos pažiūra žydų klausimu ir politinės emancipacijos klausimu „Šventojoje šeimoje", tarp kita ko, 163—185 puslapiuose, jos pažiūra į prancūzų revoliuciją, p. 185—195, į socializmą ir komunizmą, p. 22—74, p. 211 ir sek., p. 243—244, taip pat visą skyrių apie kritinę kritiką, įkūnytą Rudolfo, Geroldšteino *kunigaikščio*, asmenyje, p. 258—333. Apie kritinės kritikos pažiūrą į *Hegelį* žiūrėk „spekuliatyvinės konstrukcijos" paslaptį ir tolesnį dėstymą, p. 79 ir sek., toliau p. 121 ir 122, p. 126—128, p. 136—137, p. 208—209, p. 215—227 ir p. 304—308; apie kritinės kritikos pažiūrą į *Fojerbachą* žiūrėk p. 138—141 ir pagaliau apie kritinių kautynių prieš prancūzų revoliuciją, materializmą ir socializmą išdavas ir tendencijas — p. 214—215[208].

Iš šių vietų paaiškės, kad vestfališkojo recenzento jų pagrindu duota reziumė yra visiškai iškreipta, perdėm neteisinga — tai grynas jo prasimanymas. *„Grynasis"* ir *„darbštusis"* kritikas, būdamas „kūrybingai ir naikinamai" apsukrus, *pakiša* šią reziumė originalui.

Toliau!

Recenzentas žurnale „Westphälisches Dampfboot":

„Į jo" (būtent *B. Bauerio)* *„banalų savęs apoteozavimą,* kuriuo jis stengiasi įrodyti, jog ten, kur jis anksčiau buvo sukaustytas masės prietarų, tas sukaustymas tebuvo būtina kritikos iliuzija, *Marksas* atsako ketinimu išleisti tokį *scholastinį traktatėlį:* „Kodėl mergelės Marijos prasidėjimą turėjo įrodyti kaip tik ponas *Brunas Baueris"* ir t. t. ir t. t." („Dampfboot", p. 213).

„Darbštusis kritikas":

„Jis" (kritinės kritikos kritikas) „nori *mums įrodyti",* — ir galiausiai pats ima *„tikėti"* savo apgaule, — jog ten, kur anksčiau *Baueris* buvo sukaustytas masės prietarų, dabar jis nori parodyti šį sukaustymą tik kaip būtiną kritikos iliuziją, o ne atvirkščiai — kaip kritikos vystymosi būtinos eigos išdavą, ir todėl šis kritikas siūlo kaip *atsakymą* į šį *„banalų savęs apoteozavimą"* tokį scholastinį traktatėlį: „Kodėl mergelės Marijos prasidėjimą ir t. t. ir t. t." *(„Wigand's* Vierteljahrsschrift", p. 142—143).

---

* — pasaulio arenoje. *Red.*

„Šventojoje šeimoje", p. 150—163[209], skaitytojas ras specialų skirsnį apie *Bruno Bauerio savigyną*, bet, deja, šiame skirsnyje net *neužsimenama* apie minėtą scholastinį traktatėlį, kuris, vadinasi, ir nėra siūlomas kaip atsakymas į *Bruno Bauerio* savigyną, kaip tai vaizduojasi vestfališkasis recenzentas ir kaip tai iš jo paslaugiai nusirašo *Brunas Baueris* neva kaip citatas iš *„Šventosios šeimos"*, vietomis netgi *kabutėse*. O iš tikrųjų apie traktatėlį kalbama kitame skirsnyje ir kita proga. (Žiūrėk „Šventąją šeimą", p. 164 ir 165[210].) Kokia prasme ten apie tai kalbama, tegu skaitytojas pats pasižiūrės ir dar kartą pasigėrės „grynuoju" „darbščiojo kritiko" buklumu.

Baigdamas *„darbštusis" kritikas* sušunka:

„Visa tai" (t. y. samprotavimai, kuriuos *Brunas Baueris* perėmė iš „Westphälisches Dampfboot" ir *pakišo* „Šventosios šeimos" autoriams), „suprantama, stipriai užčiaupia *Bruno Bauerio* burną ir nukreipia kritiką į tikrąjį kelią. *Atvirkščiai, Marksas* parodė mums reginį, jame pats galiausiai pasireikšdamas kaip linksmas komediantas" (*„Wigand's* Vierteljahrsschrift", p. 143).

Kad būtų galima tai suprasti *„atvirkščiai"*, reikia žinoti, kad *vestfališkasis recenzentas*, pas kurį *Brunas Baueris* dirba *perrašinėtoju*, diktuoja savo kritiniam ir darbščiajam raštininkui štai ką:

„Pasaulinė istorinė drama" (t. y. *Bauerio* kritikos kova prieš masę) „virsta be ypatingo meno *linksmiausia komedija"* („Westphälisches Dampfboot", p. 213).

Čia nelemtas perrašinėtojas pašoksta iš vietos: perrašyti savo paties nuosprendį — tai ne jo jėgoms. *„Atvirkščiai!"* — pertraukia jis diktuojantį vestfališkąjį recenzentą,— *„atvirkščiai... Marksas... linksmiausias komediantas!"*,— ir jis šluosto nuo kaktos šaltą prakaitą.

Griebdamasis be galo nevykusios *klastotės*, itin apverktinų iškraipymų, *Brunas Baueris* tik patvirtino paskutinėje instancijoje mirties nuosprendį, kurį jam padarė *Engelsas* ir *Marksas* „Šventojoje šeimoje".

PASTABOS
PAVARDŽIŲ RODYKLĖ

PASTABOS

[1] *„Vokiečių ideologija. Naujosios vokiečių filosofijos, atstovaujamos Fojerbacho, B. Bauerio ir Štirnerio, ir vokiečių socializmo, atstovaujamo įvairių jo pranašų, kritika"* — bendras K. Markso ir F. Engelso veikalas, parašytas 1845—1846 metais. Marksas ir Engelsas 1845 metų pavasarį nutarė bendromis jėgomis parašyti šią knygą ir, pradedant nuo 1845 metų rugsėjo mėnesio, kaip reikiant ėmėsi darbo. Maždaug 50 spaudos lankų rankraštis susideda iš dviejų tomų, kurių pirmajame pateikiama pohegelinės filosofijos, o antrajame — „tikrojo socializmo" kritika.

„Vokiečių ideologija" iš esmės buvo parašyta iki 1846 metų vasaros. Iki to laiko buvo paruošta didesnė pirmojo tomo dalis — skyriai, skirti B. Bauerio ir M. Štirnerio pažiūrų kritikai („Leipcigo susirinkimas"), taip pat didesnė antrojo tomo dalis. Pirmojo tomo I skyrius (L. Fojerbacho pažiūrų kritika) dar buvo rašomas 1846 metų antrojoje pusėje, bet taip ir nebuvo užbaigtas.

1846 metų gegužės mėnesį pagrindinė pirmojo tomo rankraščio dalis buvo J. Veidemajerio pergabenta iš Briuselio į Vestfaliją, kur ją ketino išleisti vietiniai įmonininkai — „tikrieji socialistai" J. Mejeris ir R. Rempelis. Tačiau 1846 metų liepos mėnesį, persiuntus į Vestfaliją didesnę antrojo tomo rankraščio dalį, šie leidėjai atsisakė spausdinti „Vokiečių ideologiją". 1846—1847 metais Marksas ir Engelsas ne kartą mėgino surasti Vokietijoje leidėją, kuris apsiimtų išspausdinti šį veikalą. Tačiau dėl policijos daromų kliūčių ir atsisakius leidėjams, kurie buvo suinteresuoti atstovai tų krypčių, prieš kurias Marksas ir Engelsas kovojo, — mėginimai paskelbti veikalą nedavė vaisių. Marksui ir Engelsui tebesant gyviems, buvo išspausdintas tik vienas, IV „Vokiečių ideologijos" antrojo tomo skyrius žurnalo „Das Westphälische Dampfboot" 1847 metų rugpiūčio ir rugsėjo numeryje.

Keletas „Vokiečių ideologijos" pirmojo tomo II skyriaus puslapių (šio leidinio 80—82 p.) beveik pažodžiui sutampa su anoniminiu straipsneliu, kuris buvo išspausdintas žurnalo „Gesellschaftsspiegel" VII numeryje (1846 m. sausis; skyrius „Pranešimai ir pastabos", p. 6—8) ir datuotas: „Briuselis, lapkričio 20 d."

„Gesellschaftsspiegel" VI numeryje (skyrius „Pranešimai ir pastabos", p. 93—96) buvo išspausdintas anoniminis straipsnelis, kurio antroji pusė vietomis pažodžiui sutampa su „Vokiečių ideologijos" antrojo tomo V skyriumi.

Veikalo pavadinimo ir pirmojo bei antrojo tomų antraščių rankraštyje neišliko. Jie duoti remiantis K. Markso straipsniu „Pastabos prieš Karlą Griuną".

Pirmojo tomo I skyriaus antraštė duota redakcijos, remiantis Markso ir Engelso pastabomis šio skyriaus paraštėse, taip pat atsižvelgiant į šio skyriaus turinį.

Apie pirmojo tomo I skyrių žr. 2 pastabą.

Pirmojo tomo III skyrius „Šventasis Maksas" redakcijos suskirstytas į dvi dalis — „1. Vienintelis ir jo nuosavybė" ir „2. Apologetinis komentaras", — remiantis autorių duotais nurodymais skyriaus pradžioje ir visu šio skyriaus turiniu (rankraštyje apsirikimas: „7. Apologetinis komentaras").

„Vokiečių ideologijos" antrojo tomo II ir III skyrių rankraštyje nėra.

Kai kurios išlikusio rankraščio vietos yra nukentėjusios nuo „graužiančios pelių kritikos". Tos vietos, atkurtos remiantis išlikusiomis frazių dalimis, pateikiamos laužtiniuose skliaustuose. Rankraštyje pasitaikantys praleidimai pažymėti išnašose. Visi būtini redakciniai intarpai, kurių yra nedaug, taip pat suskliausti laužtiniais skliaustais.— *3*

2 „Vokiečių ideologijos" pirmojo tomo I skyriuje sutelktas pagrindinis teigiamas viso veikalo turinys. Todėl šis skyrius yra svarbiausias ir turi savarankišką reikšmę.

Jo rankraštis susideda iš trijų rankraščio juodraščio dalių ir dviejų skyriaus pradžios švarraščių. Pagal tai skyriaus tekstas yra suskirstytas į keturias dalis.

Šio skyriaus I dalis — tai antrasis švarraščio variantas, papildytas iš pirmojo švarraščio varianto tuo, kas nebuvo panaudota antrajame variante. II dalis yra viso skyriaus esmė, kokia ji buvo išdėstyta iš pat pradžių. III ir IV dalis — tai teoriniai nukrypimai, perkelti iš skyriaus apie Štirnerį (1-ojo tomo III skyrius). Bendrą kiekvienos šių keturių dalių turinį galima taip apibūdinti. I dalis: Įvadas, bendroji pohegelinės vokiečių filosofijos idealizmo charakteristika. Materialistinio istorijos supratimo prielaidos, esmė ir bendrieji kontūrai. II dalis: Materialistinė istorinio proceso koncepcija ir išvados iš materialistinio istorijos supratimo. Apskritai idealistinio istorijos supratimo kritika, ypač jaunahegelininkių ir Fojerbacho kritika. III dalis: Kaip atsirado idealistinis istorijos supratimas. IV dalis: Gamybinių jėgų, darbo pasidalijimo ir nuosavybės formų vystymasis. Klasinė visuomenės struktūra. Politinis antstatas. Visuomeninės sąmonės formos.

Visos redakcijos duotos antraštės ir reikalingi redakciniai intarpai pateikiami laužtiniuose skliaustuose, kuriuose taip pat nurodyti rankraščio puslapių numeriai. Markso ir Engelso sunumeruoti pagrindinio, antrojo švarraščio varianto lapai šiame leidinyje redakcijos pažymėti raide „l" ir skaičiumi: [l. 1] ir t. t. Pirmojo švarraščio varianto puslapiai autorių nėra sunumeruoti. Šiame leidinyje jie redakcijos pažymėti raide „p" ir skaičiumi: [p. 1] ir t. t. Markso sunumeruoti trijų juodraštinių rankraščio dalių puslapiai šiame leidinyje pažymėti tiesiog skaičiumi: [1] ir t. t.— *13*

3 Turimas galvoje pagrindinis D. F. Štrauso veikalas „Jėzaus gyvenimas" (D. F. Strauß. Das Leben Jezu, Bd. 1—2. Tübingen, 1835—1836), davęs pradžią filosofinei religijos kritikai ir Hegelio mokyklos skilimui į senahegelininkius ir jaunahegelininkius.— *13*

4 *Diadochai* — Aleksandro Makedoniečio karvedžiai, pradėję po jo mirties įnirtingą savitarpio kovą dėl valdžios. Šios kovos metu (IV a. pabaiga—III a. pradžia prieš m. e.) Aleksandro monarchija, kuri buvo netvirta karinė bei administracinė sąjunga, suskilo į keletą atskirų valstybių.— *13*

5 *„Pasaulį sukrečiančios frazės"* — posakis iš anoniminio straipsnio žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. IV, p. 327. Žr. šio leidinio 72 p.

„Wigand's Vierteljahrsschrift" („Vigando trimėnesis") — filosofinis jaunahegelininkių žurnalas. Leido O. Vigandas Leipcige 1844—1845 metais. Žurnale bendradarbiavo B. Baueris, M. Štirneris, L. Fojerbachas ir kt.— *15*

6 Terminas „Verkehr" „Vokiečių ideologijoje" yra labai plataus turinio. Jis apima materialinį ir dvasinį atskirų individų, socialinių grupių ir ištisų šalių bendravimą. Marksas ir Engelsas šiame veikale parodo, kad materialinis bendravimas, ir pirmiausia žmonių bendravimas gamybos procese, yra kiekvieno kitokio bendravimo pagrindas. „Vokiečių ideologijoje" vartojami terminai „Verkehrsform", „Verkehrsweise", „Verkehrsverhältnisse", „Produktions- und Verkehrsverhältnisse" („bendravimo forma", „bendravimo būdas", „bendravimo santykiai", „gamybos ir bendravimo santykiai") išreiškia gamybinius santykius, kaip juos tuomet suprato Marksas ir Engelsas. Gamybinių santykių sąvoka tada dar tik formavosi jų teorijoje.— *17*

7 Terminas „Stamm", kuris „Vokiečių ideologijoje" verčiamas „gentis", 5-ajame XIX amžiaus dešimtmetyje turėjo istorijos moksle platesnę prasmę, negu dabar. Jis reiškė visumą žmonių, kilusių iš vieno protėvio, ir apėmė dabartines „giminės" (Gens) ir „genties" (Stamm) sąvokas. Pirmą kartą šias sąvokas tiksliai apibrėžė ir vieną nuo kitos atskyrė L. H. Morganas knygoje „Senovės visuomenė" (1877).

Šiame svarbiausiame įžymaus amerikiečių etnografo ir istoriko veikale buvo pirmą kartą išaiškinta giminės, kaip pagrindinio pirmykštės bendruomeninės santvarkos narvelio, reikšmė ir tuo buvo padėtas mokslinis pagrindas visai pirmykštės visuomenės istorijai. Apibendrinęs Morgano tyrinėjimų rezultatus, Engelsas visapusiškai atskleidė „giminės" ir „genties" sąvokų turinį savo veikale „Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė" (1884) (žr. F. Engelsas. Šeimos, privatinės nuosavybės ir valstybės kilmė. Vilnius, 1970).— *17*

[8] Romos liaudies tribūnų Licinijaus ir Sekstijaus agrarinis įstatymas buvo priimtas 367 metais prieš m. e. po plebėjų kovos prieš patricijus. Jis draudė Romos piliečiams turėti daugiau kaip 500 jugerių (apie 125 ha) žemės iš valstybinio žemės fondo (ager publicus).— *18*

[9] Turimas galvoje B. Bauerio straipsnis „Liudvigo Fojerbacho charakteristika" žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. III, p. 86—146.— *23, 34*

[10] Žr. Hegelis. „Istorijos filosofija", Įvadas, Geografinis pasaulinės istorijos pagrindas.— *24*

[11] Turimas galvoje B. Bauerio pasisakymas jo straipsnyje „Liudvigo Fojerbacho charakteristika" („Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. III, p. 130). Žr. šio leidinio 67 ir 74 p.— *25*

[12] *„Deutsch-Französische Jahrbücher"* („Vokiečių-prancūzų metraštis") buvo leidžiamas Paryžiuje vokiečių kalba. Metraštį redagavo K. Marksas ir A. Rugė. Pasirodė tik pirmasis, dvigubas numeris 1844 metų vasario mėnesį. Jame buvo išspausdinti K. Markso darbai: „Žydų klausimu" ir „Dėl Hegelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas", taip pat F. Engelso darbai: „Politinės ekonomijos kritikos metmenys" ir „Anglijos padėtis. Tomas Karleilis, „Praeitis ir dabartis"" (žr. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, 2 изд., т. I, стр. 382—413, 414—429, 544—571, 572—579). Šie darbai reiškė galutinį Markso ir Engelso perėjimą prie materializmo ir komunizmo. Svarbiausia priežastis, dėl kurios buvo nustota leisti žurnalą, buvo principiniai Markso nesutarimai su buržuaziniu radikalu Ruge.— *28*

[13] Šią išvadą, kad proletarinė revoliucija gali laimėti tik vienu metu išsivysčiusiose kapitalistinėse šalyse ir, vadinasi, kad revoliucija negali laimėti vienoje šalyje, labiausiai išbaigė Engelsas savo darbe „Komunizmo principai" (1847). Ji buvo teisinga ikimonopolistinio kapitalizmo laikotarpiu. Naujomis istorinėmis sąlygomis, monopolistinio kapitalizmo laikotarpiu, V. Leninas, remdamasis savo atrastu dėsniu apie kapitalizmo ekonominio ir politinio vystymosi netolygumą imperializmo epochoje, priėjo naują išvadą — kad socialistinė revoliucija iš pradžių gali laimėti keliose arba net vienoje, atskirai paimtoje šalyje ir kad revoliucija negali vienu metu laimėti visose šalyse arba daugumoje šalių. Ši nauja išvada pirmą kartą buvo suformuluota V. Lenino straipsnyje „Apie Jungtinių Europos Valstijų lozungą" (1915).— *31*

[14] *Kontinentinė sistema,* arba kontinentinė blokada — 1806 metais Napoleono I įvesta tvarka, kai Europos kontinento šalims buvo draudžiama prekiauti su Anglija. Kontinentinė blokada žlugo, Napoleonui pralaimėjus karą Rusijoje.— *33*

[15] *„Marselietė", „Karmanjolė", „Ça ira"* — XVIII amžiaus pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos laikotarpio revoliucinės dainos. Daina „Ça ira" turėjo priedainį: „Ah! ça ira, ça ira, ça ira. Des aristocrates à la lanterne!" („Kaip viskas sekasi gerai. Aristokratus ant žibinto!").— *34*

[16] Žodžiai iš M. Štirnerio knygos „Vienintelis ir jo nuosavybė" (M. Stirner. Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, 1845). Žr. šio leidinio 116—121 p.— *35*

[17] Šis posakis paimtas iš B. Bauerio straipsnio „Liudvigo Fojerbacho charakteristika" (žr. „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. III, p. 139).— *37*

[18] Žodis iš M. Štirnerio knygos „Vienintelis ir jo nuosavybė". Žr. šio leidinio 94—99, 121—127 p.— *37*

[19] *„Hallische Jahrbücher"* ir *„Deutsche Jahrbücher"* — taip sutrumpintai buvo vadinamas jaunahegelininkių literatūros ir filosofijos žurnalas, kuris buvo leidžiamas

kasdien atskirų lapelių forma Leipcige nuo 1838 metų sausio iki 1841 metų birželio mėnesio pavadinimu „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" („Halės metraštis vokiečių mokslo ir meno klausimais") ir nuo 1841 metų liepos iki 1843 metų sausio mėnesio pavadinimu „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" („Vokiečių metraštis mokslo ir meno klausimais"). 1843 metų sausio mėnesį žurnalas buvo vyriausybės uždraustas.— *37*

[20] B. Bauer. Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, Bd. 1—2. Charlottenburg, 1843—1845 (B. Baueris. Aštuonioliktojo šimtmečio politikos, kultūros ir švietimo istorija, t. 1—2. Šarlotenburgas, 1843—1845).— *38*

[21] *Daina apie Reiną* — nacionalistų plačiai panaudotas smulkiaburžuazinio vokiečių poeto N. Bekerio eilėraštis „Vokiečių Reinas"; šis eilėraštis buvo parašytas 1840 metais, ir nuo to laiko jam daug kartų buvo sukuriama muzika.— *38*

[22] Turimas galvoje L. Fojerbacho straipsnis „Apie „Krikščionybės esmę" ryšium su „Vieninteliu ir jo nuosavybe"" žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. II, p. 193—205. Straipsnis baigiamas taip: „Vadinasi, F[ojerbacho] negalima pavadinti nei materialistu, nei idealistu, nei tapatybės filosofu. Tad kas gi jis yra? Jis mintimis yra tas pat, kas ir tikrovėje, dvasia tas pat, kas ir kūnu, jutimiška savo esybe: *jis yra žmogus*, arba, tiksliau,— nes žmogaus esybę F. teigia tik pasireiškiančią visuomeniškumu,— jis visuomeninis žmogus, *Komunistas*" (Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II. Москва, 1955, стр. 420).— *38*.

[23] L. Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich und Winterthur, 1843, S. 47 (L. Fojerbachas. Pagrindiniai ateities filosofijos pradmenys. Ciurichas ir Vinterturas, 1843, p. 47).

Savo pastabose, pavadintose „Fojerbachas", matyt, skirtose „Vokiečių ideologijos" pirmojo tomo I skyriui, Engelsas cituoja atitinkamą Fojerbacho knygos vietą ir ją komentuoja (žr. šio leidinio 470 p.).— *38*

[24] Marksas ir Engelsas turi galvoje „Vokiečių ideologijos" pirmojo tomo III skyrių (žr. šio leidinio 130—132 p.). Ši skyriaus apie Fojerbachą dalis iš pradžių buvo III skyriaus sudėtine dalimi ir sekė betarpiškai po teksto, kurį čia Marksas ir Engelsas turi galvoje. Atitinkamoje III skyriaus vietoje Marksas ir Engelsas cituoja Hegelio veikalą „Istorijos filosofija" ir kt.— *41*

[25] *Lyga prieš grūdų įstatymus* — Anglijos pramonės buržuazijos organizacija, įsteigta 1838 metais Mančesterio fabrikantų Kobdeno ir Braito. Vadinamieji grūdų įstatymai, siekiantys apriboti arba uždrausti grūdų įvežimą iš užsienio, buvo įvesti Anglijoje stambiųjų žemvaldžių lendlordų naudai. Reikalaudama visiškos prekybos laisvės, Lyga siekė panaikinti grūdų įstatymus, norėdama sumažinti darbininkų darbo užmokestį ir susilpninti ekonomines bei politines žemės aristokratijos pozicijas. Šią kovą prieš žemės aristokratiją pramonės buržuazija laimėjo: 1846 metais buvo priimtas bilis dėl grūdų įstatymų panaikinimo.— *43*

[26] „Sąjunga" („Verein"), pagal Štirnerį — savanoriškas egoistų susivienijimas (žr. šio leidinio 302—325 p.).— *44*

[27] J. Aikin. A Description of the Country from thirty to forty Miles round Manchester. London, 1795 (Dž. Eikinas. Mančesterio apylinkių trisdešimt—keturiasdešimt mylių spinduliu aprašymas. Londonas, 1795).— *49*

[28] Cituojamas „Lettre sur la Jalousie du Commerce" („Laiškas apie rungtyniavimą prekyboje") iš I. Pinto knygos „Traité de la Circulation et du Crédit". Amsterdam, 1771 („Traktatas apie cirkuliaciją ir kreditą". Amsterdamas, 1771), p. 234 ir 283.— *49*

[29] A. Smith. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. London, 1776 (A. Smitas. Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrinėjimas. Londonas, 1776).— *50*

[30] Žr. knygą: J. J. Rousseau. Du Contract social; ou, Principes du droit politique. Amsterdam, 1762 (Ž. Ž. Ruso. Apie visuomeninę sutartį, arba Politinės teisės principai. Amsterdamas, 1762).— *56*

[31] Turimi galvoje M. Štirnerio samprotavimai jo straipsnyje „Štirnerio recenzentai", išspausdintame žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. III, p. 187. Žr. šio leidinio 68 p.— *57*

[32] Anglija buvo užkariauta normanų 1066 metais; Neapolis — 1130 metais.— *58*

[33] *Rytų Romos imperija* — valstybė, kuri 395 metais išsiskyrė iš vergvaldinės Romos imperijos su centru Konstantinopolyje. Vėliau ji buvo pavadinta Bizantija; gyvavo, iki ją užkariavo turkai 1453 metais.— *59*

[34] Italijos miestas Amalfis X—XI amžiuje klestėjo kaip prekybos centras. Amalfio miesto jūrų teisė (Tabula Amalphitana) galiojo visoje Italijoje ir buvo plačiai paplitusi Viduržemio jūros šalyse.— *64*

[35] *„Hunų mūšis"* — garsus Kaulbacho paveikslas, nutapytas 1834—1837 metais. Paveikslas vaizduoja kritusių karių vėlių kautynes, vykstančias ore viršum kautynių lauko.— *67*

[36] *„Das Westphälische Dampfboot"* („Vestfalijos garlaivis") — „tikrųjų socialistų" mėnraštis; buvo leidžiamas Bilefelde nuo 1845 m. sausio iki 1846 m. gruodžio mėn. ir Paderborne nuo 1847 m. sausio iki 1848 m. kovo mėn.; žurnalą redagavo O. Liuningas.— *67*

[37] Turimas galvoje jau minėtas M. Štirnerio straipsnis „Štirnerio recenzentai" žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. III, p. 147—194.— *68*

[38] *Santa casa* (šventasis namas) — taip vadinosi inkvizicijos rūmai Madride.— *68*

[39] *Dottore Graziano* (Daktaras Graciano) — italų kaukių komedijos personažas; pseudomokslininko, pedanto tipas.— *68*

[40] Antruoju B. Bauerio knygos „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit". Zürich und Winterthur, 1842 („Teisus laisvės reikalas ir mano paties reikalas". Ciurichas ir Vinterturas, 1842) tomu čia ironiškai vadinamas B. Bauerio straipsnis apie Fojerbachą žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift" (žr. 9 pastabą).— *69*

[41] Kalbama apie L. Fojerbacho knygas: „Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie". Ansbach, 1837 („Naujosios filosofijos istorija. Leibnico filosofijos išdėstymas, analizė ir kritika". Ansbachas, 1837); „Pierre Bayle". Ansbach, 1838 („Pjeras Beilis". Ansbachas, 1838); „Das Wesen des Christenthums". Leipzig, 1841 („Krikščionybės esmė". Leipcigas, 1841) ir apie L. Fojerbacho straipsnį „Zur Kritik der „positiven Philosophie"" („Dėl „pozityviosios filosofijos" kritikos"), išspausdintą anonimiškai žurnale „Hallische Jahrbücher", 1838 m. (žr. 19 pastabą).— *69*

[42] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika. Vilnius, 1960, p. 153.— *70*

[43] *Oregono klausimas* — klausimas dėl Šiaurės Amerikos Ramiojo vandenyno pakrantėje esančios Oregono srities valdymo. Kova dėl Oregono užgrobimo pasibaigė 1846 metais, padalinant šią sritį tarp JAV ir Anglijos.— *70*

[44] B. Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, Bd. 1—2. Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842 (B. Baueris. Sinoptikų evangelijų istorijos kritika, t. 1—2. Leipcigas, 1841; t. 3, Braunšveigas, 1842).

B. Bauer. Das entdeckte Christenthum. Zürich und Winterthur, 1843 (B. Baueris. Atskleistoji krikščionybė. Ciurichas ir Vinterturas, 1843).

G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, 1807 (G. V. F. Hegelis. Dvasios fenomenologija. Bambergas ir Viurcburgas, 1807); šis veikalas „Vokiečių ideologijoje" cituojamas iš leidimo: G. W. F. Hegel. Werke. 2-te Aufl. Bd II. Berlin, 1841 (G. V. F. Hegelis. Raštai. 2-asis leid. T. II. Berlynas, 1841).— *70*

[45] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika. Vilnius, 1960, p. 152 ir sek. ir 209—211.— *71*

[46] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 152—155.— *71*

[47] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 86 ir sek.— *73*

[48] Tai perfrazuota replika iš Šekspyro komedijos „Dvyliktoji naktis" vokiškojo vertimo 3-ojo veiksmo 2-osios scenos: žodis „malonė" (Gunst) čia pakeistas žodžiu „menas" (Kunst).— *76*

[49] Iš „Literatur-Zeitung" cituojamas posakis buvo pateiktas „Šventojoje šeimoje" (žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 163). *„Literatur-Zeitung"* — sutrumpintas mėnraščio „Allgemeine Literatur-Zeitung" („Visuotinis literatūros laikraštis") pavadinimas; leido jaunahegelininkis B. Baueris Šarlotenburge nuo 1843 metų gruodžio iki 1844 metų spalio mėnesio.— *78*

[50] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 12.— *79*

[51] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 130.— *80*

[52] *„Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe"* („Reino laikraštis politikos, prekybos ir pramonės klausimais") — dienraštis, buvo leidžiamas Kelne nuo 1842 m. sausio 1 d. iki 1843 m. kovo 31 d. Laikraštį įsteigė Prūsijos absoliutizmo atžvilgiu opoziciškai nusiteikusios Reino buržuazijos atstovai. Bendradarbiauti laikraštyje buvo pakviesti ir kai kurie jaunahegelininkiai. Nuo 1842 metų balandžio mėnesio K. Marksas tapo „Rheinische Zeitung" bendradarbiu, o nuo tų pat metų spalio mėnesio — vienu iš jo redaktorių. Laikraštyje „Rheinische Zeitung" buvo išspausdinta ir F. Engelso straipsnių. Markso redaguojamas, „Rheinische Zeitung" pradėjo įgauti vis aiškesnį revoliucinį, demokratinį pobūdį. Vyriausybė įvedė šiam laikraščiui ypatingai griežtą cenzūrą, o paskiau jį uždarė.— *80*

[53] Žodžiai iš Šilerio dramos „Valenšteino mirtis", IV veiksmas, 12-oji scena.— *81*

[54] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 109—117 ir 119.— *82*

[55] „Was jehen mir die jrinen Beeme an?" („Kas man rūpi žali medžiai?"— berlyniečių tarme).— Heinė. „Kelionių vaizdai. Luko vandenys", ketvirtasis skyrius (perfrazuota).— *85*

[56] Knyga: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1845 (Maksas Štirneris. Vienintelis ir jo nuosavybė. Leipcigas, Oto Vigando leidykla, 1845) — pasirodė 1844 metų pabaigoje. —*85*

[57] Turimi galvoje kritiniai pasisakymai prieš Štirnerio knygą: Šeligos straipsnis „Vienintelis ir jo nuosavybė" žurnale „Norddeutsche Blätter", 1845 metų kovo mėnesio numeris; Fojerbacho straipsnis „Apie „Krikščionybės esmę" ryšium su „Vieninteliu ir jo nuosavybe"" žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845, t. II; Heso brošiūra „Die letzten Philosophen". Darmstadt, 1845 („Paskutiniai filosofai". Darmštatas, 1845). Štirneris atsakė į šią kritiką ir gynė savo knygą žurnalo „Wigand's Vierteljahrsschrift" 1845 metų III tome — straipsnyje „Štirnerio recenzentai". Šis straipsnis „Vokiečių ideologijoje" ironiškai vadinamas Štirnerio knygos „apologetiniu komentaru".— *85*

[58] *Ridžent-strit* — viena pagrindinių Londono gatvių.— *91*

[59] G. W. F. Hegel. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelberg, 1817 (G. V. F. Hegelis. Filosofijos mokslų enciklopedijos pagrindai. Heidelbergas, 1817). Šis veikalas susideda iš trijų dalių: 1) logika, 2) gamtos filosofija, 3) dvasios filosofija.— *94*

[60] G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Naturphilosophie. In: Werke, Bd. VII. Berlin, 1842 (G. V. F. Hegelis. Gamtos filosofijos paskaitos.— Kn.: Raštai, t. VII. Berlynas, 1842).— *94*

[61] *Jacques le bonhomme* (Žakas prasčiokas) — ironiška valstiečio pravardė Prancūzijoje.— *98*

[62] *Sezostris* — legendarinis senovės Egipto faraonas.— *99*

[63] *Emanuelis* — Žano Polio romano „Hesperus, arba 45-ios šunų pašto dienos" personažas.— *102*

[64] *Integer vitae scelerisque purus* (nepriekaištingo gyvenimo ir nusikaltimų nesuterštas žmogus).— Horacijus. „Odės", pirmoji knyga, XXII odė, I eilutė.— *103*

[65] Aristotelio veikalas „Apie sielą".— *105*

[66] G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3. In: Werke. 2-te Aufl. Bd. XV. Berlin, 1843 (G. V. F. Hegelis. Filosofijos istorijos paskaitos, t. 3.— Kn.: Raštai. 2-asis leid. T. XV. Berlynas, 1843).— *108*

[67] *Ištikimasis Ekartas* — vokiečių viduramžių padavimų didvyris, tipingas ištikimo žmogaus, patikimo sargo paveikslas.— *110*

[68] G. W. F. Hegel. Wissenschaft der Logik. Nürnberg, 1812—1816 (G. V. F. Hegelis. Logikos mokslas. Niurnbergas, 1812—1816). Šis veikalas susideda iš trijų dalių: 1) objektyvioji logika, mokymas apie būtį (išl. 1812 metais); 2) objektyvioji logika, mokymas apie esmę (išl. 1813 metais); 3) subjektyvioji logika, arba mokymas apie sąvoką (išl. 1816 metais).— *111*

[69] Cituojamas L. Fojerbacho straipsnis „Preliminarinės tezės filosofijos reformai", išspausdintas rinkinio „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" („Neišleisti dalykai iš naujosios vokiečių filosofijos ir publicistikos") II tome. Šį rinkinį išleido A. Rugė Šveicarijoje (Ciurichas ir Vinterturas) 1843 metais.— *119*

[70] Iki 1848 m. revoliucijos Berlyno gatvėse ir Tirgarteno parke buvo draudžiama rūkyti; už draudimo pažeidimą grėsė piniginė bauda arba kūno bausmė.— *121*

[71] Ironiška Silezijos lenkų pravardė Vokietijoje.— *122*

[72] Turimas galvoje pirmasis „opiumo karas" (1839—1842) — grobikiškas Anglijos karas prieš Kiniją, davęs pradžią Kinijos pavertimui pusiau kolonija.— *124*

[73] G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2. In: Werke, 2-te Aufl. Bd. XII. Berlin, 1840 (G. V. F. Hegelis. Religijos filosofijos paskaitos, t. 2.— Kn.: Raštai. 2-asis leid. T. XII. Berlynas, 1840).— *128*

[74] Kalbama apie F. Bekono veikalus: „De Dignitate et Augmentis Scientiarum" („Apie mokslų vertę ir plėtotę"), išleistas Londone 1623 metais; „Novum Organum" („Naujasis organonas"), išleistas Londone 1620 metais, ir „The Essays or Counsels Civil and Moral" („Bandymai arba politiniai ir doroviniai pamokymai"), paskutinis leidimas, išspausdintas rašytojui tebesant gyvam, pasirodė Londone 1625 metais.— *129*

[75] *Ecce iterum Crispinus* (štai vėl Krispinas) — taip prasideda Juvenalo IV satyra, plakanti (pirmojoje dalyje) Krispiną, vieną Romos imperatoriaus Domiciano dvariškį. Perkeltine prasme šie žodžiai reiškia: „vėl tas pats personažas" arba „ir vėl tas pat".— *129*

[76] *Du laisvės draugai* (Deux amis de la liberté) — tokiu slapyvardžiu Kerverso (Kerverseau) ir Klavlenas (Clavelin) išleido Paryžiuje XVIII amžiaus pabaigoje— XIX amžiaus pradžioje daugiatomį veikalą „1789 metų revoliucijos istorija" („Histoire de la Révolution de 1789").— *134*

[77] G. Browning. The Domestic and Financial Condition of Great Britain; Preceded by a Brief Sketch of Her Foreign Policy; and of the Statistics and Politics of France, Russia, Austria, and Prussia. London, 1834 (Dž. Brauningas. Didžiosios

Britanijos vidaus ir finansinė padėtis; su pirmesne trumpa jos užsienio politikos, taip pat Prancūzijos, Rusijos, Austrijos ir Prūsijos statistikos ir politikos apybraiža. Londonas, 1834).— *136*

[78] *Kupfergrabenas* — kanalas Berlyne ir viena jo krantinių. Kupfergrabeno krantinėje gyveno Hegelis.— *138*

[79] Iš Hofmano fon Falerslebeno eilėraščio „Tik Vokietijoje!"— *139*

[80] I. Kant. Critik der practischen Vernunft. Riga, 1788.— *145*

[81] *„Tugendbund"* (pažodžiui: „Dorovės sąjunga") — slapta politinė draugija, susikūrusi Prūsijoje 1808 metais. Draugija savo uždaviniu laikė žadinti patriotinius jausmus, kovoti už šalies išvadavimą iš Napoleono okupacijos ir už konstitucinės santvarkos įvedimą. Napoleonui pralaimėjus, ji buvo persekiojama už konstitucijos reikalavimą ir netrukus iširo.— *148*

[82] Turima galvoje knyga: L. Blanc. Histoire de dix ans. 1830—1840. T. I—V. Paris, 1841—1844 (L. Blanas. Dešimties metų istorija. 1830—1840, t. I—V. Paryžius, 1841—1844); L. Bulio išversta į vokiečių kalbą, ji buvo išleista Berlyne 1844—1845 metais.— *148*

[83] *Cercle social* (Socialinis būrelis) — demokratinės inteligentijos atstovų įsteigta organizacija, veikė Paryžiuje pirmaisiais XVIII amžiaus pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos metais. Cercle social vietą komunistinių idėjų istorijoje nusako tai, kad jo ideologas K. Fošė reikalavo perdalyti lygiomis žemę, apriboti stambų turtą, taip pat duoti darbo visiems darbingiems piliečiams. K. Fošė kritikavo prancūzų revoliucijos dokumentuose paskelbtą formalią lygybę. Ši kritika paruošė žymiai drąsesnius „pasiutusiųjų" vadovo Žako Ru pasisakymus šiuo klausimu.— *149*

[84] Cituojamas anoniminis straipsnis „Prūsija nuo Arnto paskyrimo iki Bauerio atsistatydinimo" iš rinkinio „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" („Dvidešimt vienas lankas iš Šveicarijos"); rinkinį išleido smulkiaburžuazinis demokratas, poetas G. Hervegas 1843 metais Ciuriche ir Vinterture.— *150*

[85] J. Wade. History of the Middle and Working Classes. 3rd ed., London, 1835 (Dž. Ueidas. Vidurinės ir darbininkų klasės istorija. 3-asis leid. Londonas, 1835.— *151*

[86] *Evil May-day* (nelaiminga gegužės diena) — tokiu pavadinimu yra žinomas istorijoje 1518 m. gegužės 1 d. Londone įvykęs miestiečių sukilimas prieš užsienio pirklių įsigalėjimą; jame dalyvavo daugiausia miesto žemutiniai sluoksniai.— *152*

[87] *Laisvamaniai* (originale berlyniečių tarme Freijeister) — užuomina apie „Laisvuosius".

„Laisvieji" — taip vadinosi XIX amžiaus 5-ojo dešimtmečio pirmojoje pusėje veikęs Berlyno literatų jaunahegelininkių būrelis, kurio branduolį sudarė B. Baueris, E. Baueris, E. Mejenas, L. Bulis, M. Štirneris ir kiti. Jau savo 1842 m. laiškuose Marksas kritikavo „Laisvuosius" ir atsisakė spausdinti jų tuščius ir pretenzingus straipsnius jo redaguojamame „Rheinische Zeitung".— *154*

[88] W. Weitling. Garantien der Harmonie und Freiheit. Vivis, 1842 (V. Veitlingas. Harmonijos ir laisvės garantijos. Vevė, 1842).— *154*

[89] G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin, 1821 (G. V. F. Hegelis. Teisės filosofijos pagrindai. Berlynas, 1821). Šio veikalo pratarmė datuota 1820 m. birželio 25 d.— *156*

[90] Žr. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, 2 изд., т. 1, стр. 405, 415, 556 и 557.— *157*

[91] Turimos galvoje knygos:

Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich. Zürich, 1843 (Komunistai Šveicarijoje, pagal dokumentus, rastus pas

Veitlingą. Pilnas komisijos pranešimo Ciuricho kantono vyriausybei tekstas. Ciurichas, 1843); pranešimo autorius buvo J. K. Bliunčlis;

L. Stein. Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Leipzig, 1842 (L. Šteinas. Dabartinės Prancūzijos socializmas ir komunizmas. Leipcigas, 1842).— *157*

[92] Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 91, 59—60, 210.— *159*

[93] *Congregatio de propaganda fide* (Tikėjimo propagandos kongregacija) — katalikų organizacija, popiežiaus įsteigta skleisti visose šalyse katalikybei ir kovoti su erezijomis. Kongregacija buvo vienas reakcinės popiežių ir katalikų sluoksnių politikos įrankių.— *161*

[94] *„Kritika knygrišio pavidalu"*— taip Marksas ir Engelsas ironiškai vadina „Šventojoje šeimoje" Karlą Reichartą. Pirmajame ir antrajame „Allgemeine Literatur-Zeitung" numeryje buvo išspausdintas Reicharto straipsnis „Raštai apie pauperizmą", kuriame buvo kritikuojamas straipsnis „Didėjančio pauperizmo priežastys", įdėtas į A. T. Venigerio knygą „Publicistiniai straipsniai".— *165*

[95] F. M. Eden. The State of the Poor: or, an History of the Labouring Classes in England. Vol. 1—3, London, 1797 (F. M. Idenas. Vargšų padėtis, arba Anglijos dirbančiųjų klasių istorija, t. 1—3. Londonas, 1797).

F. Guizot. Histoire de la civilisation en France. T. 1—5, Paris, 1829—1832 (F. Gizo. Civilizacijos istorija Prancūzijoje, t. 1—5. Paryžius, 1829—1832).

A. A. Monteil. Histoire des français des divers états aux cinq derniers siècles. T. I—X, Paris, 1828—1844 (A. A. Montėjus. Pastarųjų penkių šimtmečių įvairių luomų prancūzų istorija, t. I—X. Paryžius, 1828—1844).— *165*

[96] Šekspyras. „Timonas Atėnietis". IV veiksmas, 3-oji scena.— *174*

[97] *Banqueroute cochonne* (kiauliškas bankrotas) — 32-oji iš 36 bankroto rūšių, kurias skiria Furjė. Savo neužbaigtame darbe „Apie tris išorines vienybes" Furjė taip apibūdina šią rūšį: „Kiauliškas bankrotas — tai bankrotas prasčioko, kuris, užuot veikęs pagal pagrindines taisykles, nuskurdina žmoną, vaikus ir save, pasiduodamas į teisingumo rankas ir užsitraukdamas prekybos draugų panieką, nes jie gerbia tik turtingųjų ir prisiderinančių prie didžiųjų principų bankrotus".— *178*

[98] Sentencija „Pažink pats save" buvo užrašyta prie įėjimo į Apolono šventyklą Delfuose.— *189*

[99] Pagal pseudomokslinę idealistinę J. Bentamo etiką, išreiškiančią anglų filisterio požiūrį, moraliais laikomi tie žmogaus veiksmai, dėl kurių malonumų suma viršija kentėjimų sumą; nuobodžiausią malonumų ir kentėjimų sąrašų sudarinėjimą ir balanso suvedimą, siekiant nustatyti poelgio moralumą, Marksas ir Engelsas ironiškai vadina „Bentamo buhalterija".— *196*

[100] *Moabitas* — rajonas Berlyno šiaurės vakaruose.

Kepenikas — rajonas Berlyno pietryčių dalyje.

Hamburgo vartai — miesto vartai šiauriniame Berlyno pakraštyje.— *200*

[101] *Pasiuntinys Nantė* (Eckensteher Nante) — K. Holtajaus dramos „Berlyno tragedija" veikėjas; šio paveikslo pagrindu garsus vokiečių komikas F. Bekmanas sukūrė populiarų farsą „Pasiuntinys Nantė apklausos metu". Nantės vardas tapo bendriniu vardu ir buvo taikomas plepiam filosofuojančiam juokdariui, kuris kiekviena proga laido lėkštus sąmojus berlyniečių tarme.— *207*

[102] *Bloksbergas* — Harco kalnyno viršūnė Vokietijoje; pagal liaudies legendas Bloksbergas yra vieta, kur raganos renkasi puotai. Bloksbergais taip pat vadinamos daugelis Vokietijos kalvų; su jais siejamos prietaringos pažiūros apie „nešvarią jėgą".— *214*

[103] *„Laukinės gamtos sūnus"* („Der Sohn der Wildnis") — F. Halmo drama, pirmą kartą pastatyta 1842 metais.— *232*

[104] *Spanso-bocko* — viena žiauriausių kūno bausmių, kurias kolonizatoriai taikė Suriname (Pietų Amerika).— *236*

[105] Turimas galvoje vergų negrų sukilimas 1791—1793 metais Haiti saloje; sukilėliai, Tuseno-Luvertiuro vadovaujami, kovojo dėl laisvės, žemės ir nepriklausomybės prieš plantatorius ir kolonizatorius; jie pasiekė, kad vergovė buvo panaikinta.— *236*

[106] *Istorinė teisės mokykla* — reakcinė istorijos ir teisės mokslo kryptis, atsiradusi Vokietijoje XVIII amžiaus pabaigoje.
Reakcinis romantizmas — pirmosios XIX amžiaus pusės ideologinė kryptis, giminінga istorinei teisės mokyklai.
Šių krypčių apibūdinimą žr. K. Markso straipsniuose „Filosofinis istorinės teisės mokyklos manifestas" ir „Dėl Hegelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas" (Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, Bd. 1. Berlin, 1958, S. 78—85, 380).— *241*

[107] Iš A. Šamiso eilėraščio „Tragiška istorija".— *244*

[108] *„Dešimt lentelių"* — pradinis „dvylikos lentelių" įstatymo (Lex duodecim tabularum), seniausio vergovinės Romos valstybės įstatymų paminklo, variantas; įstatymas buvo priimtas, plebėjams laimėjus kovą prieš patricijus respublikos laikotarpiu, V amžiaus prieš m. e. viduryje; jis buvo tolesnio Romos privatinės teisės vystymo šaltinis.— *244*

[109] *Štehelis* (Stehely) — cukrainės savininkas Berlyne, kur XIX amžiaus 5-ajame dešimtmetyje rinkdavosi radikaliai nusiteikę literatai.— *250*

[110] *Saint-Jacques le bonhomme* — šventasis Žakas (Jokūbas) prasčiokas. Čia cituojama biblijos knyga, šv. Jokūbo laiškas.— *252*

[111] *Heinė*. „Kelionė po Harcą".— *257*

[112] *Šventoji hermandada* — Ispanijos miestų sąjunga, karaliaus valdžios įkurta XV amžiaus pabaigoje; ši sąjunga siekė panaudoti buržuaziją, kovojant prieš stambiuosius feodalus ir ginant absoliutizmo interesus. Nuo XVI amžiaus vidurio šventosios hermandados ginkluotosios pajėgos vykdė policijos funkcijas. Perkeltine, ironiška prasme šventąja hermandada vadinama policija.— *266*

[113] *Špandau* — tvirtovė (į vakarus nuo Berlyno) su kalėjimu politiniams kaliniams.— *266*

[114] *Rugsėjo įstatymai* — reakciniai įstatymai, Prancūzijos vyriausybės išleisti 1835 m. rugsėjo mėnesį. Šie įstatymai apribojo prisiekusiųjų teismo veiklą ir įvedė griežtas priemones prieš spaudą. Spaudos atžvilgiu buvo padidinti piniginiai užstatai periodiniams leidiniams ir nustatytas kalinimas bei stambios piniginės baudos už pasisakymus prieš nuosavybę ir esamą valstybinę santvarką.— *268*

[115] *Magna Charta* — Magna Charta Libertatum (Didžioji laisvių chartija) — raštas, kurį sukilę stambūs feodalai (baronai), pasinaudoję riterių ir miestiečių parama, įteikė Anglijos karaliui Jonui Bežemiui. Chartija, pasirašyta 1215 m. birželio 15 d. Ranimido lankoje prie Temzės upės, apribojo karaliaus teises daugiausia stambiųjų feodalų naudai ir padarė nuolaidų riteriams bei miestams; pagrindinei gyventojų daugumai, baudžiaviniams valstiečiams, chartija nedavė jokių teisių.— *274*

[116] Grūdų įstatymų panaikinimo bilis, priimtas 1846 metais, numatė laikinai, iki 1849 m., palikti sumažintus muitus grūdams, įvežamiems iš užsienio; 1849 metais grūdų įstatymai buvo galutinai panaikinti.— *274*

[117] *Abakukas* — biblijos pranašas. Pranašo Abakuko knyga yra įvairiausių pažiūrų mišinys ir rodo visišką dvasinį bejėgiškumą bei negalėjimą suprasti gyvenimo tikrovės.— *275*

[118] Turimas galvoje darbas: N. W. Senior. Three Lectures on the Rate of Wages, Delivered before the University of Oxford, in Easter Term, 1830. London, 1830

(N. V. Senioras. Trys paskaitos apie darbo užmokesčio lygį, skaitytos Oksfordo universitete 1830 metų pavasario semestre. Londonas, 1830).— *279*

119 *Pandektai* — graikiškas Digestų (lot. Digesta — rinkinys), Romos civilinių teisinių aktų rinkinio svarbiausios dalies pavadinimas. Digestai — tai rinkinys ištraukų iš Romos teisininkų veikalų. Jie išreiškė vergvaldžių interesus; buvo išleisti 533 metais, valdant Bizantijos imperatoriui Justinianui.— *282*

120 *Seehandlung* (Jūrų prekyba) — prekybos ir kredito draugija, įsteigta 1772 metais Prūsijoje; ši draugija turėjo svarbių valstybinių privilegijų, ji teikė stambias paskolas vyriausybei, faktiškai atlikdama jos bankininko ir finansų maklerio vaidmenį; 1904 metais buvo oficialiai paversta Prūsijos valstybiniu banku.— *291*

121 *Levons-nous!* (Pakilkime!) — iš revoliucinio demokratinio savaitraščio „Révolutions de Paris" („Paryžiaus revoliucijos") devizo: „Didieji mums atrodo didūs, nes patys klūpome prieš juos. Pakilkime!"; savaitraštis buvo leidžiamas Paryžiuje nuo 1789 m. liepos iki 1794 m. vasario mėnesio.— *295*

122 *„Der hinkende Bote"* („Šlubas pranešėjas", arba „Šlubis") — taip dažnai vadindavo liaudies kalendorius, kuriuose būdavo pasenusių metinių naujienų.— *298*

123 Mocarto pradėtą „Rekviem" užbaigė Francas Ksaveras Ziusmajeris.— *306*

124 Turimi galvoje socialistai utopistai (ypač Furjė ir jo pasekėjai), šalininkai utopinio plano — pertvarkyti visuomenę reformomis, vadinamuoju „darbo organizavimu", kurį jie priešpastatė kapitalizmo sąlygomis viešpataujančiai gamybos anarchijai.— *306*

125 *Ieškoti tėvystės draudžiama* — formulė iš Napoleono kodekso (Prancūzijos civilinio kodekso) 340 straipsnio.— *311*

126 *Vilenholas* — nedidelis miestas Stafordširo grafystėje, Anglijoje, vienas geležies pramonės centrų.— *312*

127 Užuomina apie M. Štirnerio knygos dedikaciją savo žmonai Marijai Denhart.— *312*

128 W. Godwin. An Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness. Vol. 1—2, London, 1793 (V. Godvinas. Politinio teisingumo ir jo įtakos bendram dorybingumui ir gerovei tyrinėjimas, t. 1—2. Londonas, 1793).— *313*

129 Kalbama apie vieną svarbiausių 1793 metų žmogaus ir piliečio teisių deklaracijos (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) nuostatų; šią Deklaraciją paruošė M. Robespjeras ir priėmė Konventas revoliucinės demokratinės jakobinų diktatūros laikotarpiu. Baigiamajame, 35-ajame Deklaracijos straipsnyje buvo sakoma: „Kai vyriausybė pažeidžia tautos teises, sukilimas yra visos tautos ir kiekvienos atskiros jos dalies švenčiausioji teisė ir būtiniausia pareiga".— *314*

130 D. Ricardo. On the Principles of Political Economy, and Taxation. London, 1817 (D. Rikardo. Apie politinės ekonomijos ir apmokestinimo principus. Londonas, 1817).— *315*

131 „Sonetų vainikas A. V. fon Šlegeliui" iš Heinės „Giesmių knygos".— *317*

132 Vokiečių valstybių, nustačiusių bendrą muitų sieną, *Muitų sąjunga* buvo įkurta 1834 metais. Ilgainiui ji apėmė visas vokiečių valstybes, išskyrus Austriją ir kai kurias mažas valstybes. Vyraujantį vaidmenį sąjungoje vaidino Prūsija. Atsiradusi iš reikalo sukurti bendrą vokiečių rinką, Muitų sąjunga ateityje prisidėjo ir prie politinio Vokietijos suvienijimo.— *321*

133 *Humanus* — Getės eiliuoto fragmento „Paslaptys" personažas.— *324*

134 Getė. „Faustas", I dalis, trečioji scena („Fausto kabinetas").— *340*

135 Kalderonas. „Mantiblio tiltas", I veiksmas.— *352*

[136] Th. Oelckers. Die Bewegung des Socialismus und Communismus. Leipzig, 1844 (T. Elkersas. Socialistinis ir komunistinis judėjimas. Leipcigas, 1844).— *359*

[137] *„Jaunoji Vokietija"* — literatūrinė grupė, atsiradusi Vokietijoje XIX amžiaus 4-ajame dešimtmetyje ir buvusi Heinės ir Bernės įtakoje. Savo grožiniuose ir publicistiniuose kūriniuose išreikšdami opozicines smulkiosios buržuazijos nuotaikas, „Jaunosios Vokietijos" rašytojai (Guckovas, Vinbargas, Muntas ir kt.) gynė sąžinės ir spaudos laisvę. „Jaunosios Vokietijos" literatų pažiūros buvo nepribrendusios idėjiniu ir neapibrėžtos politiniu atžvilgiu; netrukus dauguma jų išsigimė į paprastus buržuazinius liberalus.— *361*

[138] *„Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform"* („Reino metraštis socialinės reformos klausimais") — žurnalas, kurį leido H. Piutmanas; išėjo tik du tomai, pirmasis Darmštate 1845 m. rugpiūčio mėnesį, antrasis Bel-Viu miestelyje Vokietijos—Šveicarijos pasienyje 1846 m. pabaigoje. Bendrą metraščio kryptį lėmė jame bendradarbiavę „tikrojo socializmo" atstovai.— *362*

[139] *„Komunizmas, socializmas, humanizmas"* — Hermano Zemigo straipsnis. —*362*

[140] Turimas galvoje M. Heso straipsnis „Apie skurdą mūsų visuomenėje ir jo panaikinimą", išspausdintas metraštyje „Deutsches Bürgerbuch", 1845 m., p. 22—48.

„Deutsches Bürgerbuch" („Knyga vokiečių piliečiams") 1845 metams — metraštis, H. Piutmano išleistas Darmštate 1844 m. gruodžio mėnesį. Bendrą metraščio kryptį lėmė jame bendradarbiavę „tikrojo socializmo" atstovai. Metraštis „Deutsches Bürgerbuch" 1846 metams buvo išleistas Manheime 1846 m. vasarą.— *362*

[141] Heinė. Ciklas „Lyrinis intermeco", 50-asis eilėraštis. Citata pakeista: originale nėra žodžio „vokietis" ir nėra kursyvo.— *364*

[142] Cabet. Voyage en Icarie, roman philosophique et social. Deuxième édition, Paris, 1842 (Kabė. Kelionė į Ikariją, filosofinis ir socialinis romanas. Antrasis leidimas. Paryžius, 1842). Pirmąjį savo knygos leidimą Kabė išspausdino 1840 metais dviem tomais pavadinimu: „Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie", traduits de l'Anglais de Francis Adams, par Th. Dufruit („Lordo Viljamo Karizdalio kelionė ir nuotykiai Ikarijoje". Vertė T. Diufriuji iš Frensio Adamso angliško teksto).— *364*

[143] Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral. Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française. Londres, 1770 (Gamtos sistema, arba Apie fizinio pasaulio ir dvasinio pasaulio dėsnius. Pono Mirabo, nuolatinio Prancūzijos Akademijos sekretoriaus ir vieno iš keturiasdešimt jos narių veikalas. Londonas, 1770). Tikrasis knygos autorius buvo prancūzų materialistas P. A. Holbachas, įrašęs savo knygoje, konspiracijos tikslais, 1760 metais mirusio Prancūzijos Akademijos sekretoriaus Ž. B. Mirabo pavardę.— *364*

[144] Cabet. Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple. Paris, 1841 (Kabė. Teisingoji mano linija, arba Tikrasis kelias į tautos gerovę. Paryžius, 1841).— *365*

[145] Heinė. Eilėraštis „Išvirkščias pasaulis" iš ciklo „Šiuolaikinės eilės".— *369*

[146] *Humaniora* — visuma mokslo disciplinų, kurios buvo dėstomos studijuojant klasikinę antikinę kultūrą. Renesanso epochos humanistai ir jų pasekėjai šias disciplinas laikė humanitarinio mokymo ir auklėjimo pagrindu.— *369*

[147] Heinė. „Vokietija. Žiemos pasaka", VII skirsnis.— *371*

[148] *„Socializmo statybiniai akmenys"* — Rudolfo Matėjaus straipsnis.— *372*

[149] Vokiečių vaikų dainelės priedainis. Šios eilės buvo dažnai vartojamos ir liaudies kalboje.— *377*

[150] *„Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz"* („Dvidešimt vienas lankas iš Šveicarijos") — straipsnių rinkinys, kurį išleido smulkiaburžuazinis demokratas, poetas H. Hervegas 1843 metais Ciuriche ir Vinterture.

„Neue Anekdota" („Nauji neišleisti dalykai") — M. Heso, K. Griuno, O. Liuningo ir kt. straipsnių rinkinys, „tikrųjų socialistų" išleistas Darmštate 1845 m. gegužės pabaigoje.— *383*

[151] K. Grün. Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien. Darmstadt, 1845 (K. Griunas. Socialinis judėjimas Prancūzijoje ir Belgijoje. Laiškai ir studijos. Darmštatas, 1845).— *384*

[152] *Radamantas* — griežto teisėjo paveikslas senovės graikų mitologijoje.— *384*

[153] Mocartas, opera „Užburtoji fleita", antrasis veiksmas, Zarastro arija (perfrazuota).— *385*

[154] Turima galvoje knyga: L. Reybaud. Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes (L. Rebo. Apybraižos apie naujuosius reformatorius, arba socialistus), kurios pirmasis leidimas išėjo Paryžiuje 1840 metais.— *390*

[155] Oeuvres de Saint-Simon, publiées en 1832 par Olinde Rodrigues. Paris, 1841 (Sen-Simono raštai, Olendo Rodrigo išleisti 1832 metais. Paryžius, 1841).

„L'Organisateur" („Organizatorius") — savaitinis sensimonistų mokyklos organas; buvo leidžiamas Paryžiuje 1829—1831 metais.— *390*

[156] „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains" („Ženevos gyventojo laiškai savo amžininkams") — Sen-Simono veikalas, parašytas 1802 metais ir anonimiškai išleistas Paryžiuje 1803 metais.— *393*

[157] H. Saint-Simon. Catéchisme politique des industriels; Oeuvres complètes, livr. II, Paris, 1832 (A. Sen-Simonas. Politinis pramonininkų katekizmas.— Kn.: Pilnas raštų rinkinys, II knyga. Paryžius, 1832). Pirmasis leidimas antrašte „Pramonininkų katekizmas" išėjo Paryžiuje 1823—1824 metais.— *395*

[158] H. Saint-Simon. L'Industrie. Paris, 1817—1818 (A. Sen-Simonas. Pramonė. Paryžius, 1817—1818).— *396*

[159] H. Saint-Simon. Nouveau Christianisme. Paris, 1825 (A. Sen-Simonas. Naujoji krikščionybė. Paryžius, 1825).— *398*

[160] *„Le Producteur"* („Gamintojas") — pirmasis sensimonistų mokyklos spaudos organas; žurnalas buvo leidžiamas Paryžiuje 1825—1826 metais.— *400*

[161] *„Le Globe"* („Žemės rutulys") — dienraštis, ėjęs Paryžiuje 1824—1832 metais; nuo 1831 m. sausio 18 d. tapo sensimonistų mokyklos organu.— *401*

[162] *Menilmontanas* — Paryžiaus priemiestis, kur Anfantenas, sensimonistų „vyriausiasis tėvas", mėgino 1832 metais įsteigti darbo komuną.— *402*

[163] Kalbama apie B. P. Anfanteno veikalą „Économie politique et politique" („Politinė ekonomija ir politika"), kuris buvo išleistas atskira knyga Paryžiuje 1831 metais, o iš pradžių buvo spausdinamas kaip straipsnių serija laikraštyje „Le Globe".— *402*

[164] *„Naujoji knyga"* („Livre nouveau") — rankraštinis veikalas, kuriame buvo išdėstytas sensimonistų mokymas. Rankraštis buvo paruoštas 1832 m. liepos mėnesį Anfanteno vadovaujamos sensimonistų mokyklos vadovų grupės (Baro, Furnelis, Ševaljė, Diuverjė, Lamberas ir kt.) posėdžiuose. Autorių sumanymu ši knyga turėjo tapti sensimonistų religijos „nauja biblija".— *402*

[165] Ch. Fourier. Théorie des quatre mouvements et des destinées générales; Oeuvres complètes, 2 éd., t. 1, Paris, 1841 (Š. Furjė. Keturių judėjimų ir visuotinių likimų teorija.— Kn.: Pilnas raštų rinkinys. 2 leid. T. 1. Paryžius, 1841). Pirmasis knygos leidimas išėjo anonimiškai Lijone 1808 metais).— *403*

[166] Ch. Fourier. Traité de l'Association domestique-agricole. Paris—Londres, 1822 (Š. Furjė. Traktatas apie namų ūkio ir žemdirbystės asociaciją. Paryžius—Londonas, 1822).— *404*

[167] *„Vorwärts!"* („Pirmyn!") — vokiečių laikraštis, ėjęs Paryžiuje nuo 1844 m. sausio iki gruodžio mėnesio dukart į savaitę. Jame bendradarbiavo Marksas ir Engelsas. Laikraštis, veikiamas Markso, kuris nuo 1844 m. vasaros aktyviai įsijungė į laikraščio redagavimą, pradėjo įgauti komunistinį pobūdį; jis ėmė aštriai kritikuoti Prūsijos reakcinę santvarką. Prūsijos vyriausybei reikalaujant, Gizo ministerija 1845 m. sausio mėnesį išleido įsakymą ištremti Marksą ir kai kuriuos kitus laikraščio bendradarbius iš Prancūzijos; „Vorwärts!" leidimas nutrūko.— *416*

[168] P. J. Proudhon. De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique. Paris, 1843 (P. Ž. Prudonas. Apie tvarkos sukūrimą žmonijoje, arba Apie politinės organizacijos principus. Paryžius, 1843).— *418*

[169] Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung. Genf, 1845.— Tai išleistos G. Kulmano paskaitos, kurias jis yra skaitęs Šveicarijos veitlinginėse bendruomenėse. Šios knygos apibūdinimą žr. F. Engelso straipsnyje „Dėl ankstyvosios krikščionybės istorijos"— 1894 m. (K. Marksas, F. Engelsas. Apie religiją. Vilnius, 1958, p. 262—287).

„Vokiečių ideologijos" antrojo tomo sekančio, V skyriaus („V. „Daktaras Georgas Kulmanas iš Holšteino", arba „Tikrojo socializmo" pranašystė") rankraštis parašytas Veidemajerio ranka ir jo pabaigoje pažymėta „M. Hesas". Šį skyrių greičiausiai parašė Hesas, perrašė Veidemajeris ir suredagavo Marksas ir Engelsas.— *419*

[170] F. Engelso veikalas *„Tikrieji socialistai"* yra betarpiškas „Vokiečių ideologijos" antrojo tomo tęsinys.

„Tikrajam socializmui" besivystant, 1847 m. pradžioje susidarė bendroje jo srovėje įvairios grupės (Vestfalijos, Saksonijos, Berlyno ir kt.). Dėl to Engelsas sumanė perdirbti ir papildyti „Vokiečių ideologijos" skyrių apie „tikrąjį socializmą" (2-asis tomas) — sukritikuoti atskiras „tikrųjų socialistų" grupes. Šis sumanymas buvo išdėstytas Engelso 1847 m. sausio 15 d. laiške Marksui. Darbas truko mažiausiai iki balandžio mėn. (tekste minimas žurnalo „Grenzboten" 1847 m. balandžio 10 d. numeris) ir išliko „Tikrųjų socialistų" rankraščio forma. Sprendžiant iš šio rankraščio pabaigos, galima manyti, kad darbas nebuvo užbaigtas. Kūrinį „Tikrieji socialistai" pirmą kartą išspausdino Marksizmo-leninizmo institutas prie TSKP CK Markso ir Engelso raštų leidinyje originalo kalba 1932 metais (žr. Marx-Engels. Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, S. 73—116).— *427*

[171] Užuomina, kad H. Krigė redagavo laikraštį „Der Volks-Tribun".

„Der Volks-Tribun" („Liaudies tribūnas") — savaitraštis, vokiečių „tikrųjų socialistų" įsteigtas Niujorke; ėjo nuo 1846 m. sausio 5 d. iki gruodžio 31 d.— *428*

[172] Kalbama apie J. Mejerio straipsnį „Teorija apie liaudies ūkį dabarties ir ateities forma", kuris buvo išspausdintas rinkinyje „Dies Buch gehört dem Volke", 2-ieji leidimo metai (Bilefeldas, 1845).

„Dies Buch gehört dem Volke" („Ši knyga skirta liaudžiai") — metraštis, kurį O. Liuningas leido Bilefelde 1845 metais ir Paderborne 1847 metais; viso išėjo trys tomai.— *428*

[173] Atskirų žvaigždynų pavadinimai ironiškai duoti „tikrojo socializmo" atstovams: „Liūtas"— Hermanas Krigė; „Vėžys"— Julijus Helmichas; „Dvyniai": vienas — matyt, Rudolfas Rempelis, kitas — Julijus Mejeris; „Avinas"— Jozefas Veidemajeris; „Tauras"— Oto Liuningas.— *428*

[174] *„Gesellschaftsspiegel.* Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart" („Visuomenės veidrodis. Organas nepasiturinčių tautos klasių interesams ginti ir dabartiniams visuomeniniams santykiams nušviesti") — „tikrųjų socialistų" mėnesinis žurnalas; buvo leidžiamas Elberfelde 1845—1846 metais; redagavo M. Hesas; iš viso išėjo 12 numerių.— *428*

[175] Engelsas turi galvoje žurnalo „Weser-Dampfboot" uždraudimą.

„Weser-Dampfboot" („Vezerio garlaivis") — smulkiaburžuazinis žurnalas, pamažu virtęs „tikrųjų socialistų" leidiniu; ėjo Mindene 1844 metais: nuo sausio iki spalio mėnesio — dukart į savaitę, o lapkričio ir gruodžio mėnesį — kartą į mėnesį. Nuo lapkričio mėnesio antruoju redaktoriumi tapo O. Liuningas. 1844 m. pabaigoje žur-

nalas buvo uždraustas ir nuo 1845 m. pradžios buvo leidžiamas „Das Westphälische Dampfboot" („Vestfalijos garlaivis") pavadinimu.

Eridanas — pietų pusrutulio žvaigždynas, vaizduojamas kaip upė.— *429*

176 Turimas galvoje Markso ir Engelso parašytas „Aplinkraštis prieš Krigę" (žr. Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, Bd. 4. Berlin, 1959).— *429*

177 *„Werkstatt"* („Dirbtuvė") — „tikrųjų socialistų" žurnalas; redagavo G. Širgesas; buvo leidžiamas Hamburge 1845—1847 metais.— *429*

178 *Beatus ille qui procul negotiis* (palaimintas tasai, kurs nepažįsta gyvenimo tuštybės; čia: palaimintas tasai, kurs yra toli nuo prekybos reikalų).— Horacijus. 2 epodas. 1 eilutė.— *430*

179 *Daugybos ženklas* (×) — žurnalo „Das Westphälische Dampfboot" vieno iš bendradarbių korespondentinis ženklas.— *433*

180 Žurnalo „Gesellschaftsspiegel" viršelyje buvo atvaizduota atpildo deivė Nemezidė.— *434*

181 Toliau Engelsas cituoja F. Šnakės straipsnius žurnale „Gesellschaftsspiegel", nukreiptus prieš Guckovą, Šteinmaną ir Opicą.— *434*

182 Iš Getės epigramos „Vientisumas".— *435*

183 Turima galvoje viena vieta Engelso darbe „Vokiečių socializmas eilėmis ir proza" (žr. Karl Marx, Friedrich Engels. Werke, Band 4. Berlin, 1959), organiškai susijusiame su „Vokiečių ideologijos" antruoju tomu (plg. Engelso 1847 m. sausio 15 d. laišką Marksui).— *435*

184 Šileris. Eilėraštis „Narūnas" („Der Taucher"). Citata pakeista: originale ne „lavonai" (Leichen), o „pabaisos" (Larven).— *437*

185 Pagal kai kurių vokiečių valstybių spaudos įstatymus nuo išankstinės cenzūros buvo atpalaiduojamos tik tokios knygos, kurių apimtis viršijo 20 spaudos lankų.— *437*

186 Toliau Engelsas pateikia tris citatas iš Getės eilėraščio „Lili parkas".— *438*

187 *Rautenkrone* (Rūtų karūna) — reikšmingiausias Saksonijos ordinas.— *440*

188 *Così fan tutti* (taip daro visi) — vaizdingas posakis, kilęs iš komiškos Mocarto operos „Così fan tutte" („Taip daro visos moterys") pavadinimo.— *442*

189 *„Veilchen.* Harmlose Blätter für die moderne Kritik" („Žibuoklės. Nekalti šiuolaikinės kritikos lapeliai") — „tikrųjų socialistų" savaitraštis; buvo leidžiamas Baucene (Saksonija) 1846—1847 metais; redagavo G. Šliuselis.— *442*

190 *„Trier'sche Zeitung"* („Tryro laikraštis") — įsteigtas Tryre 1757 metais; šiuo pavadinimu buvo leidžiamas nuo 1815 m.; nuo XIX amžiaus 5-ojo dešimtmečio pradžios — buržuazinių radikalų organas, nuo 5-ojo dešimtmečio vidurio buvo „tikrųjų socialistų" įtakoje, ir jį kritikavo K. Marksas ir F. Engelsas.— *442*

191 Iš Getės baladės „Žibuoklė".— *442*

192 Getė. „Faustas", I dalis, šešioliktoji scena („Martos sodas").— *443*

193 *Karlas Moras, Šveiceris, Špigelbergas* — Šilerio dramos „Plėšikai" veikėjai.— *444*

194 F. E. Rochow. Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen. Brandenburg und Leipzig, 1776 (F. E. Rochovas. Vaikų draugas. Skaitiniai

kaimo mokykloms. Brandenburgas ir Leipcigas, 1776). Šios knygos apibūdinimą žr. F. Engelso veikale „Anti-Diuringas", antrasis skyrius, V skirsnis (Fridrichas Engelsas. Anti-Diuringas. Vilnius, 1958).— *449*

195 *Olimpijos cirkas* (Cirque olimpique) — teatras Paryžiuje.— *450*

196 *In partibus infidelium* — už realios tikrovės (pažodžiui: „kitatikių šalyje"— tai buvo pridedama prie titulo katalikų vyskupams, kurie būdavo skiriami tik į nominalias vyskupų pareigas nekrikščioniškose šalyse).

Tekste yra užuomina į patriotinius Hervego eilėraštį („Vokiečių laivynas"— 1841 m.) ir Freiligrato eilėraščius („Svajonės apie laivyną"— 1843 m., „Dvi vėliavos"— 1844 m.), kuriuose buvo apdainuojama dar nesamo vokiečių laivyno ateitis.— *450*

197 *„Žmonių neapykanta ir atgaila"* („Menschenhaß und Reue") — A. Kocebu dramos pavadinimas.— *452*

198 G. A. Biurgerio baladės „Lenora" pradžia.— *453*

199 Turimas galvoje Šilerio eilėraštis „Vaikžudė".— *454*

200 Kalbama apie Saksonijos kariuomenės šaudymą į liaudies demonstraciją Leipcige 1845 m. rugpiūčio 12 d. Buvo demonstruojama prieš tai, kad Saksonijos vyriausybė persekiojo buržuazinį „vokiečių katalikų" judėjimą.— *456*

201 *„Tezes apie Fojerbachą"* parašė K. Marksas Briuselyje 1845 m. pavasarį. Jos yra Markso 1844—1847 metų užrašų knygutėje. Pirmą kartą „Tezes" paskelbė F. Engelsas 1888 metais savo veikalo „Liudvigas Fojerbachas ir klasikinės vokiečių filosofijos pabaiga" atskiro leidimo priedu. Ten nurodyta „Tezių" parašymo vieta ir laikas.

Antraštę „Tezės apie Fojerbachą" davė Marksizmo-leninizmo institutas prie TSKP CK, atsižvelgdamas į Engelso veikalo „Liudvigas Fojerbachas" pratarmę. Šio veikalo priede paties Engelso jos pavadintos: „Marksas apie Fojerbachą", o Markso užrašų knygutėje yra antraštė: „Dėl Fojerbacho".

1888 metais išleisdamas „Tezes", Engelsas padarė jose kai kurių redakcinių pakeitimų, norėdamas, kad šis dokumentas, kurio Marksas nebuvo skyręs spaudai, būtų skaitytojams suprantamesnis. Šiame leidinyje „Tezės" pateikiamos tokios, kokias jas išspausdino Engelsas, tiktai pridedami, remiantis Markso rankraščiu, tie kursyvai ir kabutės, kurių nėra 1888 metų leidime.— *463*

202 Šios K. Markso pastabos yra jo 1844—1847 metų užrašų knygutėje; jos datuotinos maždaug 1845 m. sausio mėn.— *466*

203 Šios K. Markso pastabos yra jo 1844—1847 metų užrašų knygutėje; jos datuotinos maždaug 1845 m. sausio mėn. Pavadinimas duotas Marksizmo-leninizmo instituto prie TSKP CK.— *467*

204 K. Markso 1844—1847 metų užrašų knygutėje šios pastabos užrašytos betarpiškai prieš „Tezes apie Fojerbachą" 1845 metų pavasarį. Pavadinimas duotas Marksizmo-leninizmo instituto prie TSKP CK.— *468*

205 Šios F. Engelso pastabos buvo parašytos maždaug 1846 metų spalio mėnesį, matyt, turint tikslą jas panaudoti ruošiamam „Vokiečių ideologijos" pirmojo tomo I skyriui. Jose cituojama knyga: L. Feuerbach. Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich und Winterthur, 1843 (L. Fojerbachas. Pagrindiniai ateities filosofijos pradmenys. Ciurichas ir Vinterturas, 1843).— *469*

206 L. Feuerbach. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum „Wesen des Christenthums". Leipzig, 1844 (L. Fojerbachas. Tikėjimo esmė Liuterio prasme. „Krikščionybės esmės" papildymas. Leipcigas, 1844).— *470*

207 Šis straipsnelis, parašytas 1845 m. lapkričio 20 d. ir anonimiškai paskelbtas, yra atsakymas į tą „Šventosios šeimos" antikritiką, kuri buvo B. Bauerio straips-

nyje „Liudvigo Fojerbacho charakteristika", išspausdintame žurnale „Wigand's Vierteljahrsschrift", 1845 m., t. III, p. 86—146. Straipsnelio tekstas iš dalies sutampa su viena „Vokiečių ideologijos" pirmojo tomo II skyriaus vieta (žr. šio leidinio 80—82 p.). Straipsnelio antraštė duota Marksizmo-leninizmo instituto prie TSKP CK.— *472*

208 Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika. Vilnius, 1960, p. 117—131; 131—138; 27—60; 148 ir sek.; 168—169; 179—228; 63 ir sek.; 91 ir 92; 93—95; 100—101; 146; 150—158; 209—211; 101—104; 149—150.— *473*

209 Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 109—117.— *474*

210 Žr. K. Marksas ir F. Engelsas. Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika, p. 118 ir 119.— *474*

PAVARDŽIŲ RODYKLĖ

A

Abd el Kadiras (1808—1883) — alžyriečių tautos nacionalinės išsivaduojamosios kovos vadas 1832—1847 metais — 122

Aleksandras Makedonietis (356—323 prieš m. e.) — garsus senovės karvedys ir valstybės veikėjas — 46, 274

Aleksis (Alexis) Vilibaldas — žr. *Heringas* Georgas Vilhelmas

Al Husein Abu Ali Ben Abdalach Ibn Sina — žr. *Ibn Sina* Abu Ali

Anekė (Anneke) Fridrichas (1818—1872) — Prūsijos artilerijos karininkas, 1846 metais atleistas iš kariuomenės, Komunistų sąjungos Kelno bendruomenės narys, 1848—1849 m. revoliucijos ir JAV pilietinio karo dalyvis — 433, 453

Anfantenas (Enfantin) Bartelemis Prosperas (1796—1864) — prancūzų socialistas utopistas, vienas artimiausių Sen-Simono mokinių; kartu su Bazaru vadovavo sensimonistų mokyklai — 122, 396, 401—402

Arago Dominikas Fransua (1786—1853) — garsus prancūzų astronomas, fizikas ir matematikas, buržuazinis politinis veikėjas — 112, 307

Aristotelis (384—322 prieš m. e.) — didysis senovės mąstytojas, filosofijoje svyravęs tarp materializmo ir idealizmo; vergvaldžių klasės ideologas — 101, 102, 103—105, 364, 405

Arnim Betina fon (1785—1859) — romantinės krypties vokiečių rašytoja, penktajame dešimtmetyje žavėjosi liberalinėmis idėjomis — 259

Arntas (Arndt) Ernstas Moricas (1769—1860) — vokiečių rašytojas, istorikas ir filologas, aktyviai dalyvavo vokiečių tautos išsivaduojamojoje kovoje prieš Napoleono viešpatavimą, nebuvo atsipalaidavęs nuo nacionalizmo elementų; konstitucinės monarchijos šalininkas — 272

Aržansonas (d'Argenson) Markas Renė d' (1771—1842) — prancūzų politinis veikėjas, dalyvavo XVIII a. pabaigos buržuazinėje prancūzų revoliucijoje ir respublikiniame judėjime Prancūzijoje Restauracijos ir Liepos monarchijos laikotarpiu, babuvistas — 402

Aston Luiza (1814—1871) — smulkiaburžuazinės demokratinės krypties vokiečių rašytoja — 453

Augustas (63 prieš m. e.—14 m. e.) — Romos imperatorius (27 prieš m. e.—14 m. e.) — 23

B

Babefas (Babeuf) Gajus Grakchas (tikras vardas Fransua Noelis) (1760—1797) — prancūzų revoliucionierius, įžymus utopinio lygiavinio komunizmo atstovas, „lygiųjų" sąmokslo organizatorius — 157, 170, 250, 251, 438

Bairhoferis (Bayrhoffer) Karlas Teodoras (1812—1888) — vokiečių filosofas hegelininkas — 137

Baji (Bailly) Žanas Silvenas (1736—1793) — prancūzų politikas ir astronomas, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, vienas iš liberalinės konstitucinės buržuazijos vadovų — 149

Bareris (Barère) Bertranas (1755—1841) — prancūzų teisininkas ir politikas, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, Konvento deputatas jakobinas, vėliau aktyvus termidoro kontrrevoliucinio perversmo dalyvis — 134

Barmbis (Barmby) Džonas Gudvinas (1820—1881) — anglų dvasininkas, krikščioniškojo socializmo skelbėjas — 364

Baueris (Bauer) Brunas (1809—1882) — vokiečių filosofas idealistas, vienas žymiausių jaunahegelininkių, buržuazinis radikalas, po 1866 m. nacionalliberalas — 14, 15, 23, 24, 25, 34—35, 36—39, 67—84, 102, 123, 149, 157, 161, 178, 179, 259, 275, 284, 294, 295, 338, 344, 346, 351, 354, 355, 453, 472—474

Baueris (Bauer) Edgaras (1820—1886) — vokiečių publicistas, jaunahegelininkis, B. Bauerio brolis — 259

Bazaras (Bazard) Sent-Amanas (1791—1832) — prancūzų socialistas utopistas, kartu su Anfantenu vadovavo sensimonistų mokyklai — 398, 400—402

Beilis (Bayle) Pjeras (1647—1706) — prancūzų filosofas skeptikas, religinio dogmatizmo kritikas — 69

Bekas (Beck) Karlas (1817—1879) — vokiečių smulkiaburžuazinis poetas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrojo socializmo" atstovas — 444, 449

Bekeris (Becker) Augustas (1814—1871) — vokiečių publicistas, penktajame dešimtmetyje vienas veitlingiečių vadovų Šveicarijoje — 248, 259, 419—420, 424

Bekonas (Bacon) Frensis, Verulamo baronas (1561—1626) — įžymus anglų filosofas, anglų materializmo pradininkas, gamtininkas ir istorikas — 129

Bentamas (Bentham) Jeremija (1748—1832) — anglų buržuazinis sociologas, utilitarizmo teoretikas — 160, 184, 196, 319, 321, 322

Beringas (Baring) Aleksandras (1774—1848) — banko namų vadovas Londone — 430

Beselis (Bessel) Fridrichas Vilhelmas (1784—1846) — garsus vokiečių astronomas — 307

Betina (Bettina) — žr. *Arnim* Betina

Bijo-Varenas (Billaud-Varenne) Žanas Nikola (1756—1819) — prancūzų teisininkas, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, jakobinas — 402

Biušė (Buchez) Filipas (1796—1865) — prancūzų politinis veikėjas ir istorikas, buržuazinis respublikonas, vienas iš krikščioniškojo socializmo ideologų — 170, 171

Blanas (Blanc) Lui (1811—1882) — prancūzų smulkiaburžuazinis socialistas ir istorikas, 1848—1849 m. revoliucijos veikėjas, laikęsis susitarimo su buržuazija pozicijų — 148, 259, 388, 390, 402

Bliunčlis (Bluntschli) Johanas Kasparas (1808—1881) — šveicarų teisininkas ir reakcinės krypties politinis veikėjas — 157, 162, 170, 248, 259

Bodenas (Bodin) Žanas (1530—1596) — prancūzų buržuazinis sociologas, valstybinės teisės teoretikas, absoliutizmo ideologas — 247

Boljė (Beaulieu) Klodas Fransua (1754—1827) — prancūzų istorikas ir publicistas, rojalistas — 134

Bonaldas (Bonald) Lui Gabrielis Ambruazas, vikontas de (1754—1840) — prancūzų politinis veikėjas ir publicistas, monarchistas, vienas Restauracijos laikotarpio aristokratų ir klerikalų reakcijos ideologų — 268

Bonifacijus (apie 680 — apie 755) — ankstyvųjų viduramžių bažnyčios veikėjas, popiežiaus misionierius tarp germanų genčių, vėliau vyskupas — 188

Bosiuė (Bossuet) Žakas Beninis (1627—1704) — prancūzų rašytojas teologas ir bažnyčios veikėjas, katalikų reakcijos ir absoliutizmo ideologas — 413

Briso (Brissot) Žanas Pjeras (1754—1793) — žymus XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, revoliucijos pradžioje Jakobinų klubo narys, vėliau žirondistų partijos vadas ir teoretikas — 149

Buagilberis (Boisguillebert) Pjeras (1646—1714) — prancūzų ekonomistas, fiziokratų pirmtakas, klasikinės buržuazinės politinės ekonomijos pradininkas Prancūzijoje — 149

Bulis (Buhl) Liudvigas Heinrichas Francas (1814—apie 1880) — vokiečių publicistas, jaunahegelininkis — 148

Bulveris-Litonas (Bulwer-Lytton) Eduardas (1803—1873) — anglų buržuazinis rašytojas ir politinis veikėjas — 452

Buonarotis (Buonarroti) Filipas (1761—1837) — italų revoliucionierius, žymus XVIII a. pabaigos—XIX a. pradžios revoliucinio judėjimo Prancūzijoje veikėjas, komunistas utopistas, Babefo bendražygis; Buonaročio knyga „Sąmokslas lygybės vardan" (1828) padėjo atgaivinti babuvistines tradicijas revoliuciniame darbininkų judėjime — 402

C

Cezaris (Gajus Julijus Cezaris) (apie 100—44 prieš m. e.) — garsus Romos karvedys ir valstybės veikėjas — 348

Churoa — žr. *Rochau* Augustas Liudvigas

Cichlinskis (Zychlinski) Francas fon (1816—1900) — Prūsijos karininkas, jaunahegelininkis, bendradarbiavo B. Bauerio periodiniuose leidiniuose Šeligos

vardu — 85, 88, 110—115, 119, 128, 143—144, 168, 180, 203—206, 210, 217, 225, 243, 266, 267, 284, 286, 300, 310, 311, 351, 352

Č

Čaildas (Child) Džozaja (1630—1699) — anglų ekonomistas merkantilistas, bankininkas ir pirklys — 149

D

Daltonas (Dalton) Džonas (1766—1844)— įžymus anglų chemikas ir fizikas, išvystė atomistikos idėjas chemijoje — 103

Dantonas (Danton) Žoržas Žakas (1759—1794) — vienas iš žymių XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjų, dešiniojo jakobinų sparno vadas — 261

Dekartas (Descartes) Renė (lot. Cartesius) (1596—1650) — įžymus prancūzų filosofas dualistas, matematikas ir gamtininkas — 129

Dekazas (Decazes) Elis, hercogas (1780—1860) — stambus prancūzų verteiva; Restauracijos laikotarpio valstybės veikėjas; monarchistas, dvarininkų susitarimo su stambiąja buržuazija šalininkas — 430

De Mestras (De Maistre) Žozefas (1753—1821) — prancūzų rašytojas, monarchistas, vienas iš aristokratų ir klerikalų reakcijos ideologų, aršus XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos priešas — 268

Demokritas (apie 460—apie 370 prieš m. e.) — didysis senovės graikų filosofas materialistas, vienas iš atomistinės teorijos kūrėjų — 103

Destiutas de Trasi (Destutt de Tracy) Antuanas Lui Klodas, grafas (1754—1836) — prancūzų vulgarusis ekonomistas, filosofas sensualistas, konstitucinės monarchijos šalininkas — 172, 174

Diogenas Laercijus (III a.) — senovės graikų filosofijos istorikas, plačios kompiliacijos apie senovės filosofus autorius.— 101—103

Diuma (Dumas) Aleksandras (tėvas) (1803—1870) — garsus prancūzų rašytojas — 452

Diunuajė (Dunoyer) Šarlis (1786—1862) — prancūzų vulgarusis ekonomistas ir buržuazinis politinis veikėjas — 349

Diušatelis (Duchâtel) Šarlis (1803—1867) — prancūzų reakcinis valstybės veikėjas, vidaus reikalų ministras (1839, 1840—1848 vasaris); maltusininkas — 279

Diuveržjė de Oranas (Duvergier de Hauranne) Prosperas (1798—1881) — prancūzų liberalinis politinis veikėjas ir publicistas — 122

Dronkė (Dronke) Ernstas (1822—1891) — vokiečių publicistas, iš pradžių „tikrasis socialistas", vėliau Komunistų sąjungos narys ir vienas iš „Neue Rheinische Zeitung" redaktorių; po 1848—1849 m. revoliucijos emigravo į Angliją ir pasitraukė iš politinės veiklos — 451—453

E

Edmonsas (Edmonds) Tomas Rou (1803—1889) — anglų ekonomistas, socialistas utopistas, panaudojęs Rikardo teoriją socialistinėms išvadoms — 364

Eduardas VI (1537—1553) — Anglijos karalius (1547—1553) — 152

Eichhornas (Eichhorn) Johanas Albrechtas Fridrichas (1779—1856) — Prūsijos valstybės veikėjas, kulto, švietimo ir medicinos reikalų ministras Prūsijoje (1840—1848) — 285

Eikinas (Aikin) Džonas (1747—1822) — anglų gydytojas, istorikas ir radikalus publicistas — 49

Ekas (Eck) Karlas Gotlibas (gimė 1823 m.) — vokiečių amatininkas, poetas, „tikrasis socialistas"— 455

Elkersas (Oelckers) Hermanas Teodoras (1816—1869) — vokiečių demokratinis rašytojas — 359

Engelsas (Engels) Fridrichas (1820—1895) (biografiniai duomenys) — 71, 77—84, 157, 159, 379—380, 427, 429, 472—474

Enkė (Encke) Johanas Francas (1791—1865) — garsus vokiečių astronomas — 307

Epikūras (apie 341—apie 270 prieš m. e.) — įžymus senovės graikų filosofas materialistas, ateistas — 101, 103—105

Evaldas (Ewald) Johanas Liudvigas (1747—1822) — vokiečių teologas ir moralistas — 88

Everbekas (Ewerbeck) Augustas Hermanas (1816—1860) — vokiečių gydytojas ir literatas, Teisingųjų sąjungos Paryžiaus bendruomenių vadovas, vėliau Komunistų sąjungos narys, iš jos išstojo 1850 metais — 456

F

Faucheris (Faucher) Žiulis (Julijus) (1820—1878) — vokiečių publicistas, jaunahegelininkis; vienas iš laisvos prekybos šalininkų Vokietijoje — *81*

Fichtė (Fichte) Johanas Gotlibas (1762—1814) — vokiečių filosofas, subjektyvusis idealistas, XVIII a. pabaigos—XIX a. pradžios vokiečių idealizmo atstovas — 70, 76, 201
Finkė (Vincke) Liudvigas (1774—1844) — Prūsijos valstybės veikėjas — 273
Fiulšironas (Fulchiron) Žanas Klodas (1774—1859) — stambus prancūzų kapitalistas ir konservatyvus politinis veikėjas, aršus finansų aristokratijos interesų gynėjas — 430
Fjevė (Fiévée) Žozefas (1767—1839) — prancūzų reakcinis rašytojas ir žurnalistas — 268
Fojerbachas (Feuerbach) Liudvigas (1804—1872) — žymiausias ikimarksinio laikotarpio vokiečių filosofas materialistas — 13, 22—24, 37—39, 54, 68, 69—78, 83, 84, 85, 95, 98, 101, 107, 119, 145, 176—179, 192, 195, 216, 259, 284, 296, 348, 349, 351, 352, 359, 363, 370, 386, 388, 405, 418, 453, 463—465, 469—471
Fošė (Fauchet) Klodas (1744—1793) — prancūzų abatas, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, dėjosi prie žirondistų — 149
Frankė (Francke) Augustas Hermanas (1663—1727) — vokiečių teologas, įsteigė našlaičių namus Halėje — 188
Freiligratas (Freiligrath) Ferdinandas (1810—1876) — vokiečių poetas, savo veiklos pradžioje romantikas, vėliau revoliucinis poetas, 1848—1849 metais — vienas iš „Neue Rheinische Zeitung" redaktorių, Komunistų sąjungos narys; šeštajame dešimtmetyje pasitraukė iš revoliucinės kovos — 443, 450, 451
Fridrichas Vilhelmas IV (1795—1861) — Prūsijos karalius (1840—1861) — 254, 262, 283
Furjė (Fourier) Šarlis (1772—1837) — didysis prancūzų socialistas utopistas — 154, 194, 325, 364, 365, 381, 389, 403—407, 410, 429, 436

G

Gelertas (Gellert) Christianas Fiurchtegotas (1715—1769) — vokiečių rašytojas, biurgeriškojo švietimo atstovas — 297
Gesneris (Geßner) Salomonas (1730—1788) — šveicarų poetas ir dailininkas, idilinės, nuo gyvenimo atitrūkusios poezijos atstovas — 449
Getė (Goethe) Johanas Volfgangas fon (1749—1832) — didysis vokiečių rašytojas ir mąstytojas — 324, 435
Gizo (Guizot) Fransua Pjeras Gijomas (1787—1874) — buržuazinis prancūzų istorikas ir valstybės veikėjas, nuo 1840 m. iki 1848 m. faktiškai vadovavo vidaus ir užsienio politikai, gynė stambiosios finansų buržuazijos interesus — 108, 165, 238, 313, 387, 411, 431, 432
Godvinas (Godwin) Viljamas (1756—1836) — smulkiaburžuazinis anglų rašytojas ir publicistas, racionalistas, vienas iš anarchizmo pradininkų — 313, 322
Grigalius VII (Hildebrandas) (apie 1020—1085) — Romos popiežius (1073—1085) — 133
Griunas (Grün) Karlas (1817—1887) — smulkiaburžuazinis vokiečių publicistas, penktojo dešimtmečio viduryje vienas iš svarbiausių „tikrojo socializmo" atstovų — 384—407, 408—418, 427, 435
Grivsas (Greaves) Džeimsas Pirpontas (1777—1842) — anglų pedagogas, žemės ūkio darbininkų gamybinės organizacijos projektų autorius — 364
Grovnoris (Grosvenor) Ričardas, Vestminsterio markizas (1795—1869) — stambus anglų žemvaldys, pagarsėjęs savo turtais — 430
Guckovas (Gutzkow) Karlas (1811—1878) — vokiečių rašytojas, vienas iš literatūrinės grupės „Jaunoji Vokietija" atstovų; 1838—1842 metais žurnalo „Telegraph für Deutschland" redaktorius — 434

H

Hacfelt (Hatzfeldt) Sofija, grafienė (1805—1881) — Lasalio draugė ir šalininkė — 453
Halmas (Halm) Fridrichas (1806—1871) — romantinės krypties austrų rašytojas, liberalios aristokratijos nuotaikų reiškėjas — 232
Hanibalas (apie 247—183 prieš m. e.) — įžymus Kartagenos karvedys — 122
Harnis (Harney) Džordžas Džulianas (1817—1897) — žymus Anglijos darbininkų judėjimo veikėjas, vienas iš čartizmo kairiojo sparno vadų; laikraščio „Northern Star" redaktorius; palaikė ryšius su Marksu ir Engelsu — 364
Hartmanas (Hartmann) Moricas (1821—1872) — austrų rašytojas, 5-ojo dešimtmečio viduryje „tikrasis socialistas" — 444
Hegelis (Hegel) Georgas Vilhelmas Fridrichas (1770—1831) — garsusis vokiečių filosofas, žymiausias objektyviojo idealizmo atstovas, visapusiškai išvystė idealistinę dialektiką — 11, 12, 13, 14, 15, 24, 36, 37, 39, 41, 70—72, 75, 76, 81, 83, 88, 89, 94, 95, 98, 100, 101, 104, 108, 111, 114, 117, 119, 123, 124, 126—133, 137—140, 143, 145, 148,

152, 156, 177, 178, 182, 187, 193, 201—203, 207, 211, 215, 234, 244, 245, 249, 251, 252, 259, 260, 269, 274, 319, 320, 339, 359, 362, 364, 374, 380, 386, 388, 404, 406, 417, 466, 473

Heinė (Heine) Heinrichas (1797—1856) — didysis revoliucinis vokiečių poetas — 319, 385, 403, 454

Helmichas (Helmich) Julijus — Vestfalijos leidėjas ir knygų prekybininkas, „tikrasis socialistas"— 428

Helvecijus (Helvétius) Klodas Adrianas (1715—1771) — įžymus prancūzų filosofas, mechanistinio materializmo atstovas, ateistas, vienas iš revoliucinės prancūzų buržuazijos ideologų — 184, 319, 320, 321

Hempdenas (Hampden) Džonas (1594—1643) — XVII amžiaus buržuazinės anglų revoliucijos veikėjas; išreiškė buržuazijos ir suburžuazėjusios bajorijos interesus — 149

Henrikas VIII (1491—1547) — Anglijos karalius (1509—1547) — 47

Henrikas LXXII Reisas-Lobenšteinas-Ebersdorfas (1797—1853) — nykštukinės vokiečių Reiso valstybės jaunesniosios linijos valdantysis kunigaikštis (1822—1853) — 206

Heraklitas (apie 540—apie 480 prieš m. e.) — įžymus senovės graikų filosofas, vienas iš dialektikos kūrėjų, stichinis materialistas — 102

Heringas (Häring) Georgas Vilhelmas (literatūrinis slapyvardis Aleksis Vilibaldas) (1798—1871) — vokiečių rašytojas, daugelio istorinių romanų, iš jų romano „Kabanis" autorius — 259

Heršelis (Herschel) Džonas (1792—1871) — garsus anglų astronomas — 307

Hesas (Heß) Mozė (1812—1875) — smulkiaburžuazinis vokiečių publicistas, penktojo dešimtmečio viduryje vienas svarbiausių „tikrojo socializmo" atstovų — 68, 82—83, 85, 178, 198, 259, 262, 324, 349, 368, 370, 386, 388, 389, 406

Hinrichsas (Hinrichs) Hermanas Fridrichas Vilhelmas (1794—1861) — vokiečių filosofijos profesorius Halėje, senahegelininkis — 82, 83, 259

Hobsas (Hobbes) Tomas (1588—1679) — įžymus anglų filosofas, mechanistinio materializmo atstovas; Hobso socialinėms bei politinėms pažiūroms būdingos griežtos antidemokratinės tendencijos — 247, 253, 319, 321, 322, 374

Hobsonas (Hobson) Džošua — anglų žurnalistas, čartistas — 158, 364

Hofmanas fon Falerslebenas (Hoffmann von Fallersleben) Augustas Heinrichas (1798—1874) — buržuazinis vokiečių poetas ir filologas — 139

Holbachas (Holbach) Polis Anri (1723—1789) — įžymus prancūzų filosofas, mechanistinio materializmo atstovas, ateistas, vienas iš revoliucinės prancūzų buržuazijos ideologų — 319—322

Holiokas (Holyoake) Džordžas Džekobas (1817—1906) — anglų publicistas ir kooperatinio judėjimo veikėjas, reformistas, ketvirtajame ir penktajame dešimtmetyje dėjosi prie ovenistų ir čartistų — 364

Horacijus (Kvintas Horacijus Flakas) (65—8 prieš m. e.) — įžymus romėnų poetas — 103

I

Ibn Sina Abu Ali (lot.— Avicenna) (apie 980—1037) — įžymus viduramžių filosofas, mokslininkas, gydytojas ir poetas; kilmės tadžikas — 122

Idenas (Eden) Frederikas Mortonas (1766—1809) — buržuazinis anglų ekonomistas, A. Smito mokinys — 165

Inokentijus III (apie 1161—1216) — Romos popiežius (1198—1216) — 133

J

Jumas (Hume) Deividas (1711—1776) — anglų filosofas, subjektyvusis idealistas, agnostikas; buržuazinis istorikas ir ekonomistas — 129, 322

Juozapas II (1741—1790) — Vokietijos imperatorius (1765—1790) — 444

K

Kabė (Cabet) Etjenas (1788—1856) — prancūzų teisininkas ir publicistas, žymus taikaus utopinio komunizmo atstovas, knygos „Kelionė į Ikariją" autorius — 170, 171, 364, 365, 388, 410—418

Kalderonas de la Barka (Calderon de la Barca) Pedras (1600—1681) — įžymus ispanų dramaturgas ir poetas — 352

Kamoensas (Camões) Luisas (apie 1524—1580) — įžymus Renesanso epochos portugalų poetas — 335

Kantas (Kant) Imanuelis (1724—1804) — įžymus vokiečių filosofas, XVIII a. pabaigos — XIX a. pradžios vokiečių idealizmo pradininkas — 146, 147

Kapetingai — karalių dinastija Prancūzijoje (987—1328) — 108

Karjeris (Carrière) Moricas (1817—1895) — vokiečių filosofas idealistas, jaunahegelininkis, estetikos profesorius — 259

Karno (Carnot) Lazaris Nikola (1753—1823) — prancūzų matematikas, politinis ir karinis veikėjas, buržuazinis respublikonas; XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos laikotarpiu dėjosi prie jakobinų, 1794 metais dalyvavo kontrrevoliuciniame termidoro 9-osios perversme — 402

Karolis X (1757—1836) — Prancūzijos karalius (1824—1830) — 241

Karolis Didysis (apie 742—814) — frankų karalius (768—800) ir Romos imperatorius (800—814) — 59, 165, 392

Kartezijus (Cartesius) — žr. *Dekartas* Renė

Katsas (Kats) Jakobas (1804—1886) — belgų darbininkas, literatas, darbininkų judėjimo veikėjas, buvo pasidavęs utopinio socializmo įtakai — 388

Kaulbachas (Kaulbach) Vilhelmas fon (1804—1874) — vokiečių dailininkas — 67

Keleris (Köhler) Liudvigas (1819—1862) — vokiečių rašytojas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrasis socialistas" — 454

Kerneris (Körner) Teodoras (1791—1813) — romantinės krypties vokiečių poetas ir dramaturgas; žuvo išsivaduojamajame kare prieš Napoleoną — 188

Ketas (Kett) Robertas (nuteistas mirti 1549) — valstiečių sukilimo Anglijoje 1549 metais vadas — 152

Klementas Aleksandrietis Titas Flavijus (apie 150—apie 215) — krikščionių teologas, filosofas idealistas — 104

Klopštokas (Klopstock) Fridrichas Gotlibas (1724—1803) — vokiečių poetas, vienas iš pirmųjų buržuazinio Švietimo atstovų Vokietijoje — 217

Kobdenas (Cobden) Ričardas (1804—1865) — anglų fabrikantas, buržuazinis politinis veikėjas, fritrederis, vienas iš Lygos prieš grūdų įstatymus įkūrėjų — 349

Kobetas (Cobbett) Viljamas (1762—1835) — anglų politinis veikėjas ir publicistas, žymus smulkiaburžuazinio radikalizmo atstovas, kovojo už Anglijos politinės santvarkos demokratizavimą — 367

Kondorsė (Condorcet) Žanas Antuanas de (1743—1794) — buržuazinis prancūzų sociologas, švietėjas; XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos metu dėjosi prie žirondistų — 415

Konradas fon Viurcburgas (Konrad von Würzburg) (mirė 1287) — viduramžių vokiečių poetas — 352

Konstanas (Constant) Anri Benžamenas (1767—1830) — liberalinės prancūzų buržuazijos politinis veikėjas, publicistas ir rašytojas; domėjosi valstybinės teisės klausimais — 268

Kontas (Comte) Fransua Šarlis (1782—1837) — liberalinis prancūzų politikas ir publicistas, vulgarusis ekonomistas — 236

Krezas — Lidijos karalius (560—546 prieš m. e.) — 274

Krigė (Kriege) Hermanas (1820—1850) — vokiečių žurnalistas, „tikrojo socializmo" atstovas, 5-ojo dešimtmečio antrojoje pusėje vadovavo vokiečių „tikrųjų socialistų" grupei Niujorke — 428

Krumacheris (Krummacher) Fridrichas Vilhelmas (1796—1868) — vokiečių pamokslininkas, kalvinų pastorius, Vupertalio pietistų vadovas — 178

Kulmanas (Kuhlmann) Georgas (g. 1812) — slaptas Austrijos vyriausybės informatorius; šarlatanas, dėjosi „pranašu"; tarp vokiečių amatininkų veitlingiečių Šveicarijoje skleidė „tikrojo socializmo" idėjas, išreikšdamas jas religine frazeologija — 293, 306, 419—426

Kuperis (Cooper) Tomas (1759—1840) — amerikiečių mokslininkas ir politinis veikėjas, buržuazinis švietėjas; žymus buržuazinės politinės ekonomijos atstovas Jungtinėse Amerikos Valstijose — 306, 386

Kurjė (Courier) Polis Lui (1772—1825) — prancūzų filologas ir publicistas, buržuazinis demokratas; kovojo prieš aristokratų ir klerikalų reakciją Prancūzijoje — 367

L

Lafajetas (Lafayette) Mari Žozefas Polis (1757—1834) — prancūzų generolas, vienas iš stambiosios buržuazijos vadų XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos laikotarpiu — 149

Lafontenas (Lafontaine) Augustas (1758—1831) — smulkiaburžuazinis vokiečių rašytojas romanistas, sentimentalizmo atstovas — 449

Lamartinas (Lamartine) Alfonsas Mari Lui (1790—1869) — prancūzų poetas, istorikas ir politinis veikėjas, penktajame dešimtmetyje liberalas, vienas iš nuosaikiųjų buržuazinių respublikonų lyderių; 1848 metais užsienio reikalų ministras ir faktinis laikinosios vyriausybės vadovas — 411

Lamenė (Lamennais) Felisitė (1782—1854) — prancūzų abatas, publicistas, krikščioniškojo socializmo ideologas — 421, 422

La Vogiujonas (La Vauguyon) Polis Fransua, hercogas (1746—1828) — prancūzų diplomatas, pasiuntinys Olandijoje ir Ispanijoje — 390

Leibnicas (Leibniz) Gotfridas Vilhelmas (1646—1716) — didysis vokiečių matematikas; filosofas idealistas — 69, 134, 346
Lengė (Linguet) Simonas Nikola Anri (1736—1794) — prancūzų advokatas, publicistas, istorikas ir ekonomistas, fiziokratų teorijos kritikas — 149
Leonardas da Vinčis (Leonardo da Vinci) (1452—1519) — didysis Renesanso epochos italų dailininkas, mokslininkas enciklopedistas ir inžinierius — 306
Lerminjė (Lerminier) Žanas Lui Ežėnas (1803—1857) — prancūzų teisininkas, liberalinis publicistas, nuo ketvirtojo dešimtmečio pabaigos konservatorius — 386
Leru (Leroux) Pjeras (1797—1871) — smulkiaburžuazinis prancūzų publicistas, socialistas utopistas, krikščioniškojo socializmo atstovas — 175
Levaseras (Levasseur) Renė (1747—1834) — gydytojas, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, jakobinas, garsių memuarų apie prancūzų revoliuciją autorius — 134, 402
Licinijus (Gajus Licinijus Stolonas) — IV a. prieš m. e. pirmosios pusės Romos valstybės veikėjas; būdamas liaudies tribūnu, kartu su Sekstijumi įvedė įstatymus plebėjų naudai — 18
Linėjus (Linné) Karlas (1707—1778) — įžymus švedų gamtininkas, augalų ir gyvulių klasifikavimo sistemos kūrėjas — 364
Liudvigas I (1786—1868) — Bavarijos karalius (1825—1848) — 456
Liudvikas XVI (1754—1793) — Prancūzijos karalius (1774—1792), nuteistas mirties bausme XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos metu — 108
Liuningas (Lüning) Oto (1818—1868) — vokiečių gydytojas ir publicistas, penktojo dešimtmečio viduryje — „tikrojo socializmo" atstovas; po 1866 m. nacionalliberalas — 427—429, 431—434, 439
Liuteris (Luther) Martynas (1483—1546) — žymus reformacijos veikėjas, protestantizmo (liuteronų tikėjimo) sukūrėjas Vokietijoje; vokiečių biurgerių ideologas; 1525 m. Valstiečių karo metu veikė prieš sukilusius valstiečius ir miestų varguomenę kunigaikščių pusėje — 104, 109, 128, 398
Loidas (Loyd) Samiuelis Džonsas (1796—1883) — anglų bankininkas ir ekonomistas rikardininkas — 430
Lokas (Locke) Džonas (1632—1704) — įžymus anglų filosofas dualistas, sensualistas; buržuazinis ekonomistas — 319, 321—322, 413
Lukianas (apie 120—apie 180) — įžymus senovės graikų rašytojas satyrikas, ateistas — 105, 141
Lukrecijus (Titas Lukrecijus Karas) (apie 99—apie 55 prieš m. e.) — įžymus romėnų filosofas ir poetas, materialistas, ateistas — 103, 104
Luvė de Kuvrė (Louvet de Couvray) Žanas Batistas (1760—1797) — prancūzų rašytojas, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, žirondistas — 134

M

Mabli (Mably) Gabrielis Bono de (1709—1785) — abatas, įžymus prancūzų sociologas, utopinio lygiavinio komunizmo atstovas — 149, 414
Makiavelis (Machiavelli) Nikolo (1469—1527) — politinis italų mąstytojas, istorikas ir rašytojas, kapitalistinių santykių atsiradimo laikotarpio italų buržuazijos ideologas — 247
Mak Kulochas (Mac Culloch) Džonas Ramsėjus (1789—1864) — anglų buržuazinis ekonomistas, vulgariosios politinės ekonomijos atstovas — 284
Maltus (Malthus) Tomas Robertas (1766—1834) — anglų dvasininkas, reakcinis ekonomistas, suburžuazėjusios žemvaldžių aristokratijos ideologas, kapitalizmo apologetas. Iškėlė antimokslinę absoliutaus gyventojų pertekliaus teoriją ir propagavo gimimų skaičiaus apribojimą darbininkų klasėje kaip priemonę kovoti su skurdu — 279
Maratas (Marat) Žanas Polis (1743—1793) — prancūzų publicistas, įžymus XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, vienas iš jakobinų vadų — 149
Marksas (Marx) Karlas (1818—1883) (biografiniai duomenys) — 70—71, 77—84, 149, 156—157, 159, 178, 187, 379—380, 427, 429, 472—474
Matėjus (Matthäi) Rudolfas — vokiečių publicistas, „tikrasis socialistas" — 372—383
Meisneris (Meißner) Alfredas (1822—1885) — demokratinės krypties vokiečių rašytojas, 5-ojo dešimtmečio viduryje „tikrojo socializmo" poezijos atstovas; vėliau liberalas — 443—450
Mejeris (Meyer) Julijus (mirė 1867) — Vestfalijos įmonininkas ir publicistas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrasis socialistas" — 428
Mersjė (Mercier) Lui Sebastjenas (1740—1814) — prancūzų rašytojas švietėjas; XVIII a. pabaigos buržuazinės revoliucijos laikotarpiu dėjosi prie žirondistų — 149

Meternichas (Metternich) Klemensas Lotaras Vencelis, kunigaikštis (1773—1859) — Austrijos valstybės veikėjas ir diplomatas, užsienio reikalų ministras (1809—1821) ir kancleris (1821—1848), aršus reakcionierius, vienas iš Šventosios sąjungos organizatorių — 241
Micheletas (Michelet) Karlas Liudvigas (1801—1893) — vokiečių filosofas idealistas, hegelininkas, Berlyno universiteto profesorius — 88, 136, 137
Milis (Mill) Džeimsas (1773—1836) — anglų buržuazinis ekonomistas ir filosofas, Rikardo teorijos vulgarizatorius; filosofijoje sekė Bentamu — 321, 322
Mirabo (Mirabeau) Onorė Gabrielis (1749—1791) — žymus XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, stambiosios buržuazijos ir suburžuazėjusios bajorijos interesų reiškėjas — 415
Mocartas (Mozart) Volfgangas Amadėjus (1756—1791) — didysis austrų kompozitorius — 306
Mongajaras (Montgaillard) Gijomas Onorė (1772—1825) — prancūzų abatas ir istorikas — 134
Montėjus (Monteil) Amanas Aleksis (1769—1850) — buržuazinis prancūzų istorikas — 165, 265, 433
Monteskjė (Montesquieu) Šarlis (1689—1755) — buržuazinis prancūzų sociologas, ekonomistas ir rašytojas, XVIII a. buržuazinio Švietimo atstovas, konstitucinės monarchijos teoretikas — 218, 411, 414
Monžua (Montjoie) Kristofas (1746—1816) — rojalistinis prancūzų publicistas — 134
Moras (More) Tomas (1478—1535) — Anglijos politinis veikėjas, lordas kancleris, rašytojas humanistas, vienas iš ankstyvųjų utopinio komunizmo atstovų, „Utopijos" autorius — 364
Morelis (Morelly) (XVIII a.) — abatas, įžymus utopinio lygiavinio komunizmo atstovas Prancūzijoje — 416, 417
Morganas (Morgan) Džonas Minteris (1782—1854) — anglų rašytojas, Oveno pasekėjas — 364
M. R. — žr. *Renjė Deturbė* Ipolitas
Muhamedas Ali (1769—1849) — Egipto valdovas (1805—1849), įvykdė pažangių reformų — 122
Muntas (Mundt) Teodoras (1808—1861) — vokiečių rašytojas, literatūrinės grupės „Jaunoji Vokietija" atstovas; vėliau literatūros ir istorijos profesorius Breslave ir Berlyne — 384

N

Napoleonas I Bonapartas (1769—1821) — Prancūzijos imperatorius (1804—1814 ir 1815) — 33, 67, 99, 101, 108, 122, 147, 211, 274, 281, 415
Nauverkas (Nauwerck) Karlas Liudvigas Teodoras (1810—1891) — vokiečių publicistas, priklausė Berlyno jaunahegelininkių būreliui „Laisvieji" — 79, 259
Niutonas (Newton) Isakas (1642—1727) — didysis anglų fizikas, astronomas ir matematikas, mechanikos kaip mokslo kūrėjas — 50
Noihausas (Neuhaus) Gustavas Reinhardas (1823—1892) — vokiečių poetas, penktojo dešimtmečio viduryje dėjosi prie „tikrojo socializmo" — 455
Nugarė (Nougaret) Pjeras Žanas Batistas (1742—1823) — prancūzų literatas ir istorikas — 134

O

O Konelis (O'Connell) Danielis (1775—1847) — airių advokatas ir buržuazinis politinis veikėjas, nacionalinio išsivaduojamojo judėjimo dešiniojo, liberalinio sparno lyderis — 188, 220
Opicas (Opitz) Teodoras — vokiečių publicistas jaunahegelininkis — 434, 455
Oto (Otto) Luiza (1819—1895) — vokiečių rašytoja, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrojo socializmo" atstovė, vėliau buržuazinio moterų judėjimo veikėja — 443, 444, 455
Otonas I (1815—1867) — Graikijos karalius (1832—1862) — 274
Ovenas (Owen) Robertas (1771—1858) — didysis anglų socialistas utopistas — 162, 306, 365

P

Peltjė (Peltier) Žanas Gabrielis (apie 1765—1825) — rojalistinis prancūzų publicistas — 134
Periklis (apie 493—429 prieš m. e.) — Atėnų valstybės veikėjas, padėjo sustiprinti vergovinę demokratiją — 101
Persiani Fani (1812—1867) — italų dainininkė — 344
Petis (Petty) Viljamas (1623—1687) — įžymus anglų ekonomistas ir statistikas, klasikinės buržuazinės politinės ekonomijos pradininkas Anglijoje — 149
Pfefelis (Pfeffel) Gotlibas Konradas (1736—1809) — vokiečių rašytojas pasakėtininkas — 229
Pfisteris (Pfister) Johanas Christianas (1772—1835) — vokiečių bažnyčios veikėjas ir buržuazinis istorikas — 181

Pinta (Pinto) Isakas (1715—1787) — stambus olandų biržos verteiva, ekonomistas — 49, 280
Piutmanas (Püttmann) Germanas (1811—1894) — radikalusis vokiečių poetas ir žurnalistas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrojo socializmo" atstovas — 362, 438—439, 441, 453—454, 457, 458—459
Platonas (apie 427—apie 347 prieš m. e.) — senovės graikų filosofas, objektyvusis idealistas, vergvaldžių aristokratijos ideologas — 105
Plutarchas (apie 46—apie 125) — senovės graikų rašytojas moralistas, filosofas idealistas — 104
Pranciškus I (1494—1547) — Prancūzijos karalius (1515—1547) — 208, 259
Prudonas (Proudhon) Pjeras Žozefas (1809—1865) — prancūzų publicistas, smulkiosios buržuazijos ideologas, vienas iš anarchizmo pradininkų — 134, 162, 169, 259, 273, 282, 283, 295, 331, 388—389, 404, 410, 417, 418, 422
Ptolomėjai — faraonų dinastija Egipte (305—30 prieš m. e.) — 122
Pufendorfas (Pufendorf) Samuelis, baronas (1632—1694) — vokiečių mokslininkas, teisininkas ir istorikas, buržuazinės „prigimtinės teisės" teorijos atstovas — 413

R

Rablė (Rabelais) Fransua (apie 1494—1553) — vienas žymiausių Renesanso epochos prancūzų rašytojų humanistų — 144
Rafaelis Santis (Raffaello Santi) (1483—1520) — vienas žymiausių Renesanso epochos italų dailininkų, realizmo atstovų — 306—307
Ramfordas (Rumford) — žr. *Tompsonas* Bendžaminas
Rankė (Ranke) Leopoldas fon (1795—1886) — vokiečių istorikas, reakcionierius, Prūsijos junkerių ideologas — 231
Rebo (Reybaud) Lui (1799—1879) — prancūzų literatas, ekonomistas ir liberalus publicistas — 390, 391, 393—395, 398—403, 410, 418
Reichartas (Reichardt) Karlas — knygrišys Berlyne, „Allgemeine Literatur-Zeitung" bendradarbis — 165, 175
Reinhartas (Reinhardt) Richardas (1829—1898) — vokiečių poetas, emigrantas Paryžiuje, Heinės sekretorius — 456
Rempelis (Rempel) Rudolfas (1815—1868) — vokiečių įmonininkas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrasis socialistas" — 428
Renjė Deturbė (Régnier Destourbet) Ipolitas (literatūrinis slapyvardis — M. R.) (1804—1832) — prancūzų rašytojas ir istorikas — 134
Rikardas (Ricardo) Dovydas (1772—1823) — anglų ekonomistas, vienas iš žymiausių klasikinės buržuazinės politinės ekonomijos atstovų — 315
Robespjeras (Robespierre) Maksimiljenas Mari (1758—1794) — įžymus XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, jakobinų vadas, revoliucinės vyriausybės vadovas (1793—1794) — 133—134, 184, 188, 261, 315, 385
Rochau Augustas Liudvigas fon (literatūrinis slapyvardis — Churoa) (1810—1873) — liberalus vokiečių publicistas ir istorikas — 404
Rochovas (Rochow) Fridrichas Eberhardas (1734—1805) — vokiečių pedagogas, liberalių pažiūrų publicistas, vulgarių dorovinių pamokomųjų knygų jaunimui autorius — 449
Rodrigas (Rodrigues) Bendžaminas Olendas (1794—1851) — prancūzų finansininkas ir publicistas, artimiausias Sen-Simono mokinys, vienas iš sensimonistų mokyklos įkūrėjų ir vadovų — 390, 395
Rolan (Roland) Manon Žana (1754—1793) — prancūzų rašytoja, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėja, žirondistė — 134
Romeris (Rohmer) Fridrichas (1814—1856) — vokiečių filosofas idealistas — 423
Rotekas (Rotteck) Karlas (1775—1840) — buržuazinis vokiečių istorikas ir politinis veikėjas, liberalas — 274
Rotšildas (Rothschild) Džeimsas Majeris (1792—1868) — Rotšildų banko namų Paryžiuje vadovas — 274, 430
Rugė (Ruge) Arnoldas (1802—1880) — vokiečių publicistas, jaunahegelininkis, buržuazinis radikalas; po 1866 m. nacionalliberalas — 68, 95, 178, 187
Ruso (Rousseau) Žanas Žakas (1712—1778) — įžymus prancūzų švietėjas, demokratas, smulkiosios buržuazijos ideologas, filosofas deistas — 258, 314, 414
Rutenbergas (Rutenberg) Adolfas (1808—1869) — vokiečių publicistas, jaunahegelininkis; po 1866 m. nacionalliberalas — 259

S

Saranas (Sarran) Žanas Remonas Paskalis (1780—1844) — rojalistinis prancūzų publicistas — 268
Sautvelis (Southwell) Čarlzas (1814—1860) — anglų socialistas utopistas, Oveno pasekėjas — 364

Senioras (Senior) Viljamas Nasau (1790—1864) — vulgarusis anglų ekonomistas, aršus darbininkų judėjimo priešas — 279
Sen-Simonas (Saint-Simon) Klodas Anri (1760—1825) — didysis prancūzų socialistas utopistas — 367, 375, 376, 377, 390—393, 394—399, 402
Sen-Žiustas (Saint-Just) Lui Antuanas Leonas (1767—1794) — žymus XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, vienas iš jakobinų vadų — 133—134, 184, 261
Servantesas de Savedra (Cervantes de Saavedra) Migelis (1547—1616) — vienas iš žymiausių ispanų rašytojų realistų — 177, 180, 181, 206, 208, 235, 266, 286, 312, 347, 348
Sijesas (Sieyès) Emaniuelis Žozefas (1748—1836) — prancūzų abatas, XVIII a. pabaigos buržuazinės prancūzų revoliucijos veikėjas, stambiosios buržuazijos atstovas — 411, 415
Sigizmundas I (1361—1437) — „Šventosios Romos imperijos" imperatorius (1411—1437) — 208
Sismondis (Sismondi) Žanas Šarlis Leonaras Simonas de (1773—1842) — šveicarų ekonomistas, smulkiaburžuazinis kapitalizmo kritikas — 60, 151, 403
Siu (Sue) Eženas (1804—1857) — prancūzų rašytojas, sentimentalių miesčioniškų romanų socialinėmis temomis autorius — 452
Smitas (Smith) Adomas (1723—1790) — anglų ekonomistas, vienas iš žymiausių klasikinės buržuazinės politinės ekonomijos atstovų — 50, 306, 415
Sofoklis (apie 497—apie 406 prieš m. e.) — įžymus senovės graikų dramaturgas, klasikinių tragedijų autorius — 100
Sokratas (apie 469—apie 399 prieš m. e.) — senovės graikų filosofas idealistas, vergvaldžių aristokratijos ideologas — 101, 102, 108, 114
Spartakas (žuvo 71 prieš m. e.) — Romos gladiatorius, didžiausio vergų sukilimo Senovės Romoje 73—71 metais prieš m. e. vadas — 165
Spensas (Spence) Tomas (1750—1814) — anglų socialistas utopistas, skelbė žemės privatinės nuosavybės panaikinimą ir agrarinio socializmo įvedimą — 364
Spinoza Baruchas (Benediktas) (1632—1677) — įžymus olandų filosofas materialistas, ateistas — 70, 76, 134, 247
Stratonas (Stratton) Čarlzas Šervudas (1838—1883) — pagarsėjęs Amerikos neužauga, veikė slapyvardžiu „generolas Tomas Tamas" (Tom Thumb — nykštukas) — 84

Š

Šekspyras (Shakespeare) Viljamas (1564—1616) — didysis anglų rašytojas — 76, 173
Šeliga (Szeliga) — žr. *Cichlinskis* Francas
Šelingas (Schelling) Fridrichas Vilhelmas Jozefas fon (1775—1854) — vokiečių filosofas, XVIII a. pabaigos — XIX a. pradžios vokiečių idealizmo atstovas — 98, 144—145
Šeras (Scherr) Johanas (1817—1886) — liberalus vokiečių istorikas ir rašytojas — 455
Šerbiuljė (Cherbuliez) Antuanas Elizė (1797—1869) — šveicarų ekonomistas, Sismondžio pasekėjas, jungęs Sismondžio teoriją su Rikardo teorijos elementais — 60
Ševaljė (Chevalier) Mišelis (1806—1879) — prancūzų inžinierius, ekonomistas ir publicistas, ketvirtajame dešimtmetyje sensimonistas, vėliau buržuazinis fritrederis — 232, 302, 397, 403
Šileris (Schiller) Fridrichas fon (1759—1805) — didysis vokiečių rašytojas — 414, 443
Širgesas (Schirges) Georgas (1811—1879) — vokiečių rašytojas ir publicistas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrasis socialistas" — 429
Šlegelis (Schlegel) Augustas Vilhelmas fon (1767—1845) — vokiečių poetas, vertėjas, literatūros istorikas, reakcinio romantizmo atstovas — 317
Šlioseris (Schlosser) Fridrichas Christofas (1776—1861) — buržuazinis vokiečių istorikas, liberalas — 259
Šliuselis (Schlüssel) G. — žurnalo „Veilchen" redaktorius leidėjas — 442
Šnakė (Schnake) Fridrichas — vokiečių žurnalistas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrasis socialistas" — 428, 434—438, 439, 442
Šteinas (Stein) Heinrichas Fridrichas Karlas, baronas (1757—1831) — Prūsijos valstybės veikėjas, 1804—1808 metais ėjo eilę aukštų pareigų, padėjo įvykdyti pusines buržuazines reformas, kuriomis buvo siekiama sustiprinti Prūsijos valstybę — 273
Šteinas (Stein) Lorencas fon (1815—1890) — vokiečių teisininkas, valstybinės teisės teoretikas, vulgarusis ekonomistas, slaptas Prūsijos vyriausybės agentas — 157, 359, 390, 395—404, 417, 422
Šteinmanas (Steinmann) Fridrichas Arnoldas (1801—1875) — vokiečių publicistas ir literatas — 434

Štirneris (Stirner) Maksas (Johano Kasparo Šmito literatūrinis slapyvardis) (1806—1856) — vokiečių filosofas, jaunahegelininkis, vienas iš buržuazinio individualizmo ir anarchizmo ideologų — 14, 36—39, 41, 53, 57, 67—69, 70—73, 75, 76, 82, 83, 85—356, 366, 369, 447, 453

Štrausas (Strauß) Davidas Fridrichas (1808—1874) — vokiečių filosofas ir publicistas, žymus jaunahegelininkis; po 1866 m. nacionalliberalas — 13, 14, 131

Šveiceris (Schweitzer) Jozefas — vokiečių poetas, „tikrasis socialistas" — 444, 455, 456

Švertleinas (Schwerdtlein) Rudolfas — vokiečių poetas, „tikrasis socialistas" — 457

T

Taileris (Tyler) Uotas (mirė 1381) — didžiausio 1381 metų valstiečių sukilimo Anglijoje vadas — 152

Temistoklis (apie 525—460 prieš m. e.) — senovės graikų valstybės veikėjas ir graikų-persų karų laikotarpio karvedys, radikalios demokratinės srovės atstovas Atėnuose — 274

Tertulianas Kvintas Septimijus Florensas (apie 150— apie 222) — krikščionių teologas, obskurantas, aršus mokslo priešas — 122

Testas (Teste) Šarlis (mirė 1848) — prancūzų komunistas utopistas, babuvistas, respublikonų judėjimo Liepos monarchijos laikotarpiu dalyvis — 402

Ticianas Večelio (Tiziano Vecellio) (1477—1576) — įžymus Renesanso epochos italų dailininkas realistas, žymiausias Venecijos tapybos mokyklos atstovas — 306

Timonas iš Fliunto (apie 320—apie 230 prieš m. e.) — senovės graikų filosofas, skeptikas — 101, 105, 106

Tiurgo (Turgot) Anas Roberas Žakas (1727—1781) — prancūzų ekonomistas ir valstybės veikėjas; vienas žymiausių fiziokratų mokyklos atstovų; generalinis finansų kontrolierius (1774—1776); buržuazijos interesų gynėjas — 407, 414—415

Tjeras (Thiers) Adolfas (1797—1877) — buržuazinis prancūzų istorikas ir valstybės veikėjas, ministras pirmininkas (1836, 1840), respublikos prezidentas (1871—1873), Paryžiaus Komunos budelis — 431, 432

Tomas Tamas (Tom Thumb) — žr. *Stratonas* Čarlzas Šervudas

Tompsonas (Thompson) Bendžaminas, grafas Ramfordas (1753—1814) — amerikiečių kilmės anglų karininkas, avantiūristas; vienu metu tarnavo Bavarijos vyriausybei; organizavo vargšų darbo namus ir sudarinėjo elgetų srėbalo iš pigių surogatų receptus — 177, 207

Tompsonas (Thompson) Viljamas (apie 1785—1833) — airių ekonomistas, panaudojęs Rikardo teoriją socialistinėms išvadoms, Oveno pasekėjas — 364

U

Ueidas (Wade) Džonas (1788—1875) — anglų publicistas, ekonomistas ir istorikas — 151

Uotsas (Watts) Džonas (1818—1887) — anglų socialistas utopistas, Oveno pasekėjas; vėliau buržuazinis liberalas — 364

V

Veidemajeris (Weydemeyer) Jozefas (1818—1866) — žymus Vokietijos ir Amerikos darbininkų judėjimo veikėjas; 1846—1847 metais „tikrasis socialistas", Markso ir Engelso paveiktas perėjo į mokslinio komunizmo pozicijas, Komunistų sąjungos narys, 1848 metų revoliucijos Vokietijoje dalyvis; 1851 metais emigravo į Ameriką, kur leido žurnalus „Revolution" ir „Stimme des Volkes", įkūrė organizaciją „Komunistų sąjunga", davė pradžią marksizmo propagandai Jungtinėse Amerikos Valstijose; dalyvavo pilietiniame kare šiauriečių pusėje — 428—432, 434, 439

Veitlingas (Weitling) Vilhelmas (1808—1871) — žymus Vokietijos darbininkų judėjimo veikėjas jo atsiradimo laikotarpiu, vienas utopinio lygiavinio komunizmo teoretikų; iš profesijos siuvėjas — 154, 170, 364

Vejertas (Weerth) Georgas (1822—1856) — proletarinis vokiečių poetas ir publicistas, Komunistų sąjungos narys, 1848—1849 metais vienas iš „Neue Rheinische Zeitung" redaktorių; Markso ir Engelso draugas — 454

Venedėjus (Venedey) Jakobas (1805—1871) — radikalus vokiečių publicistas ir politinis veikėjas; po 1848—1849 m. revoliucijos liberalas — 38

Vergilijus (Publijus Vergilijus Maronas) (70—19 prieš m. e.) — įžymus romėnų poetas — 331

Vernė (Vernet) Orasas (1789—1863) — prancūzų dailininkas batalistas — 307

Vestminsteris (Westminster) — žr. *Grovnoris* Ričardas

Vigandas (Wigand) Oto (1795—1870) — vokiečių leidėjas ir knygų prekybininkas, turėjo Leipcige firmą, kuri leido radikalių rašytojų kūrinius — 85
Viktorija (1819—1901) — Anglijos karalienė (1837—1901) — 428
Vilgardelis (Villegardelle) Fransua (1810—1856) — prancūzų publicistas, furjeristas, vėliau komunistas utopistas — 416, 417

Z

Zasas (Sass) Fridrichas (1819—1851) — vokiečių publicistas, „tikrasis socialistas" — 453
Zemigas (Semmig) Fridrichas Hermanas (1820—1897) — vokiečių rašytojas, penktojo dešimtmečio viduryje „tikrasis socialistas" — 362—372, 439—444, 455
Zenonas Isaurietis (apie 430—491) — Bizantijos imperatorius (474—491) — 152
Zenonas iš Kitijono (apie 336—264 prieš m. e.) — senovės graikų filosofas, stoicizmo kūrėjas — 102, 103

Ž

Žanas Polis (Jean Paul) (Johano Paulio Fridricho Richterio literatūrinis slapyvardis) (1763—1825) — smulkiaburžuazinis vokiečių rašytojas satyrikas — 102, 147
Žiusjė (Jussieu) Antuanas Loranas (1748—1836) — garsus prancūzų botanikas — 364
Žorž Sand (George Sand) (1804—1876) — garsi prancūzų rašytoja, romanų socialinėmis temomis autorė, demokratinės romantizmo srovės atstovė — 134

К. Маркс и Ф. Энгельс

НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ

На литовском языке
Перевод с немецкого издания 1957 года

Переводчик А. Канапецкас

Издательство «Минтис» Лит. ССР, гор. Вильнюс, 1974 г.

K. Marksas ir F. Engelsas

VOKIEČIŲ IDEOLOGIJA

Iš vokiečių kalbos vertė A. Kanapeckas

Redagavo: V. Brazaitytė ir J. Misevičius (ats. redaktorius)
Viršelio dailininkas V. Žilius. Meninis redaktorius V. Jurkūnas
Techninis redaktorius J. Anaitis. Korektorės: M. Rėzienė ir V. Jasukaitytė.

Duota rinkti 1973.V.28. Pasirašyta spausdinti 1973.X.12. Popierius spaudos Nr. 1, form. 60×90¹/₁₆
32 sp. lankai, 44,29 apsk. leid. lanko. Tiražas 5000 egz. Kaina 1,27 Rb.

Leidykla „Mintis", Vilnius, Sierakausko g. 15.

Spausdino Valst. „Vaizdo" sp. Vilnius, Strazdelio g. 1. Užsakymo Nr. 2184.